This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

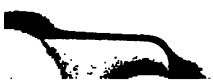
Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

B 1,251,117

K. F. BACHMANN

Über Hegels System

PROPERTY OF
University of Michigan Libraries
1817
ARTES SCIENTIA VERITAS



KARL FRIEDRICH BACHMANN

ÜBER HEGELS SYSTEM

UND DIE NOTWENDIGKEIT EINER NOCHMALIGEN UMGESTALTUNG DER PHILOSOPHIE

NEUDRUCK DER AUSGABE LEIPZIG 1833

SCIENTIA VERLAG AALEN 1968

Titelnummer 203/00453
Gesamtherstellung: fotokop wilhelm weihert,
Hilpertstraße 8, Darmstadt
PRINTED IN GERMANY

Ueber Hegel's System

und die Nothwendigkeit

einer nochmaligen Umgestaltung der Philosophie.

Von

D. Carl Friedrich Bachmann,

Herzogl. Sachsen-Altenburg. Hofrathe, Professor der Philosophie zu Jena, Director der Großherzogl. Weimar. Mineralog. Anstalten und mehrerer gelehrten Gesellschaften des In- und Auslandes Mitgliede.

Leipzig 1833

bei Fr. Chr. Wilh. Vogel.

Vorwort.

Lerne die Lehren der Schule; doch, gleich der Leukothea Binde,
Bist du am Ufer, so wirf sie in die Wellen zurück.

Herder.

Der erste Gedanke zu dieser Schrift entsprang in mir schon vor mehreren Jahren in Gesprächen mit dem Herrn Geheimen Rath Schmid hier, welcher als damaliger Redacteur des Hermes, dessen Mitarbeiter ich war, mich zu einer Kritik des Hegel'schen Systems für diese Zeitschrift wiederholt aufforderte, und sein eigenes lebhaftes Interesse für Philosophie auch bei dieser Gelegenheit bethätigte. Der Gegenstand schien mir, seiner Wichtigkeit wegen, für ein größeres Publikum geeignet zu seyn, als der Hermes sich erworben hatte; und so wollte ich meine Ansicht jenes Systems lieber in einer besonderen Schrift niederlegen, versprach aber dem Herrn Herausgeber einzelne Abschnitte davon dem Hermes zukommen zu lassen; ich wurde jedoch durch die Ausarbeitung meines Systems der Logik, so wie durch die Unterbrechung jener Zeitschrift selbst an der Erfüllung meiner Zusage

gehindert. Dies führe ich blos deßwegen an, damit man mir nicht den Vorwurf mache, als habe ich aus Furcht vor der Perſönlichkeit Hegel's es nicht gewagt, ihm bei ſeinem Leben entgegen zu treten, obgleich ich nicht läugnen will, daß mir dann dieſer Schritt würde ſchwerer geworden ſeyn, um das Gemüth eines von mir wahrhaft verehrten Mannes nicht vielleicht tief zu verletzen und mir für immer zu entfremden.

Auf der andern Seite dagegen erfordern die Größe der Gegenſtände ſowohl, als die nicht zu berechnenden Folgen des Uebergangs dieſes Syſtems in die einzelnen Lebensverhältniſſe den vollſten Ernſt des Kritikers, und je inniger viele einzelne Glieder dieſer Schule ſich an einander ſchließen, je offener ſie alle häßliche Kennzeichen einer fanatiſchen Secte zur Schau tragen, je unduldſamer, eingebildeter, anmaßender ſie ſind, und je mehr ſie es darauf anlegen, alle andere Lehren zu unterdrücken, oder wenigſtens anzufeinden, um ſo mehr müſſen die Andersdenkenden ſich waffnen und dieſer Uſurpation kräftig entgegentreten. Aus dieſem Grunde habe ich es für nöthig erachtet, mit der Sprache geradezu herauszugehen, und das Kind mit ſeinem Namen zu nennen.

Damit der Leſer meiner Kritik deſto leichter folgen könne, habe ich die Einrichtung getroffen, daß ich zuerſt, da ich eine genauere Kenntniß des Syſtems wohl bei den wenigſten Leſern vorausſetzen durfte, eine Ueberſicht des ganzen Syſtems nach ſeiner Entwicklung und inneren Organiſation gegeben, und erſt dann die Kritik folgen

ließ, wo ich die einzelnen einander erläuternden oder widersprechenden Stellen verbunden habe, um daraus das Resultat zu ziehen. Ueberall habe ich die eigenen Worte Hegel's angezogen, und die Schriften, in denen sie stehen, genau bemerkt. Den Vorwurf, als ob ich Hegel'n nicht verstanden, oder ihn nur nach dem Buchstaben, aber nicht nach dem Geiste aufgefaßt hätte, muß ich entschieden zurückweisen, weil Hegel a) ausdrücklich behauptet, in seiner Philosophie sey Alles dem Begriffe nach aufgefaßt, sowohl an sich als in seiner immanenten Dialectik. b) es bestehe das Denken in der absoluten Identität der Form und des Wesens, und deßhalb seyen in der wahren Wissenschaft beide Eins. Und c) in der Wissenschaft sey es nicht darum zu thun, was einer meint in seinem Kopfe, sondern das Ausgesprochene gelte *). Und ein System, welches auf der absoluten Identität des Denkens und Seyns ruht, und sich des Besitzes einer vollkommenen Erkenntniß Gottes rühmt, wie er ist vor der Schöpfung und in ihr, darf sich doch wahrhaft damit nicht entschuldigen, daß sie noch an dem Buchstaben zu arbeiten habe; dies wäre eine zu bittere Satyre auf sich selbst. Ich muß daher darauf bestehen, daß, wenn einer oder der andere aus dieser Schule das System des Meisters gegen meine Angriffe zu vertheidigen unternimmt, er mir die Stellen des Meisters wörtlich anführe oder genau nachweise, welche das Gegentheil enthalten sollen, nicht aber etwa seine eigene

*) Werke 11ter Bd. S. 211.

ſubjective Anſicht unterſchiebe. Auf jeden Fall behalte ich mir übrigens vor, eine ſolche Kritik meiner Schrift in den Berliner Jahrbüchern, ſelbſt wieder zu kritiſiren, wo ich mit dem Maaße meſſen werde, mit welchem man mir zumißt. Die außerhalb jener Schule ſtehenden werden, auch wenn ſie mir nicht überall beiſtimmen ſollten, doch gewiß der Abſicht und dem Gehalte dieſes Werks Gerechtigkeit widerfahren laſſen.

Und ſo übergebe ich daſſelbe dem Publikum vertrauungsvoll, und in der Hoffnung, daß es einige Wirkung hervorbringen werde. Die Nothwendigkeit der Umgeſtaltung der Philoſophie, worauf der Titel deutet, ergiebt ſich aus der Kritik von ſelbſt, und ſchien, ſollte das Buch nicht ſtärker werden, als für eine Gelegenheitsſchrift ſchicklich iſt, einer weiteren Auseinanderſetzung nicht zu bedürfen.

Der Verfaſſer.

Einleitung.

Blicke auf den Gang der neueren Philoſophie bis auf Hegel.

Wie der Antagonismus und das tragiſchheitre Spiel der Kräfte in der Natur Bedingung ihres Lebens iſt, und der Beobachter, verloren ins Anſchauen einer reizenden Erſcheinung, kein Bewußtſeyn davon hat, welche innere Kämpfe dem Werden dieſer Geſtalt vorangingen, und daß ihr ephemeres Daſeyn mit der Ertödtung eines andern Lebens erkauft worden iſt; ſo auch beſteht in der Welt der Geiſter ein ununterbrochenes Solliciticiren, ein Entgegenwirken der einzelnen Momente der Kräfte; nicht blos der Einzelne findet ſich in ſolchem Kampfe befangen, er muß in ſich tödten, um zu leben, und kann nur pflanzen und ſich ausbauen über Gräbern und Ruinen in ihm entſchlafener Mächte, ſondern auch in der Familie, in der größeren Geſellſchaft, in der Geſchichte der Staaten und Völker wiederholt ſich daſſelbe Schauſpiel, nur in einem höheren Style, mannichfaltiger, verwickelter, dauernder, blutiger. Von dem Sittlich-Guten weiß es jeder aus eigener Erfahrung, daß es nur durch Kampf und Selbſtüberwindung errungen werden kann, und daß der Widerſacher in uns, wenn er auch verſtummt und in den geheimſten Falten unſres Weſens zu ſchlummern ſcheint, nicht erſtirbt; weßhalb die Schrift uns zuruft: Wachet und betet, auf daß ihr nicht in Anfechtung fallet. Von dem wiſſenſchaftlichen Streben dagegen gilt das Geſagte, nach der Meinung der Meiſten, entweder gar nicht, oder doch bei

Weitem nicht in dem Umfange, als wie von der Erziehung zur Tugend. Zwar läugnen ſie nicht, die Wiſſenſchaft ſei, wie das Schöne und Sittlich-Gute, ſchwer, des Schweißes des Edlen ſo werth wie bedürftig; allein wer ſie einmal erreicht habe, der beſitze ſie für immer, er könne ausruhen von ſeiner Arbeit, ſein Wiſſen benutzen, wie er wolle, ohne Beſorgniß, daß der Strom der Zeit es hinwegſpüle, oder ein Anderer deſſen Werth ſchmälere. So preißt man den Mathematiker glücklich wegen der Unveränderlichkeit ſeiner Wiſſenſchaft, welcher keine weitere Umwälzung und Reformation mehr bevorſtehe; der Empiriker, inſonderheit der Naturforſcher brüſtet ſich, und jetzt mehr als je, mit der Erfahrung, mit der Evidenz der Thatſachen, und mit hohem Selbſtgefühle macht er dieſe gegen die Philoſophie unſerer Zeit geltend, welche, wie er behauptet, entweder ſich geradezu mit Hirngeſpinnſten beſchäftiget, oder wenigſtens in ganz abſtracte, unfruchtbare Formeln und Conſtructionen ſich verlierend, noch gar keine feſte Grundlage und gediegenen Kern ihrer Lehren gefunden hat, und daher nur die alte traurige Fabel von dem Bruderzwiſte und dem Kriege aller gegen alle fortſpinne. Dagegen ſehen wir den Philoſophen nicht blos jene Vorausſetzungen läugnen, und dieſe Widerrede zurückweiſen, ſondern auch ſeinen Standpunkt als den höchſten fortdauernd und mit Conſequenz vertheidigen. Er beruft ſich auf das Unendliche, das wir alle anerkennen, wir mögen in der Philoſophie, oder außer ihr ſtehen, und uns zu ihm als Wiſſende und Glaubende, oder als Fühlende und Ahnende verhalten. Wie das Endliche, ſpricht er, durch das Unendliche und in ihm iſt und beſteht, ſo ſind auch alle übrige Wiſſenſchaften, welche ſich blos mit dem Endlichen und deſſen Formen, Verhältniſſen und Geſetzen beſchäftigen, untergeordnet der höheren Wiſſenſchaft, welche das Unendliche ſelbſt, das in Allem ewig Wirkende, in Natur und Geiſt ſich Offenbarende zum Gegenſtande hat, und allein die höchſten, abſoluten Principien der Erkenntniß in ſich begreift. Alles Wahre in den übrigen Wiſſenſchaften iſt es nur durch Philoſophie, Kraft philoſophiſcher Principien. Philoſophie iſt etwas Ganzes, Vollkommnes, Unveränderliches wie ihr Gegenſtand.

Dieſe Anſicht hat, um der älteren nicht zu gedenken, unter den Neueren, am Klarſten und Naivſten Spinoza ausgeſprochen, auf den ſich daher die Späteren, wie Fichte, Schelling und Hegel gern berufen, ſo wie es Schelling ganz unumwunden geſteht, Spinoza habe ihm bei ſeinem eigenen Syſtem als Vorbild vorgeleuchtet *). Spinoza findet in Allem nur Eins, er weiß nur von Einem würdigen Ziele des menſchlichen Strebens, der Erkenntniß und der Liebe Gottes, von deſſen Attributen wir eine anſchauende Erkenntniß beſitzen, in welcher Alles ſo gewiß iſt, wie in einem mathematiſchen Satze. Auf dieſer Höhe der Speculation, in dieſem reinen Aether der Anſchauung, denn es iſt ja Gott ſelbſt, der als das Weſen des menſchlichen Geiſtes beſtimmend, und die allein wirkende Urſache ſeiner Gedankenwelt, durch dieſe Anſchauung ſich ſelbſt anſchaut, löſen ſich alle Nebel und Truggeſtalten des Irrthums auf, es zerrinnen damit aber auch alle menſchliche Vorſtellungsweiſen und gangbare Meinungen von Häßlichkeit und Schönheit, von Gut und Bös, Tugend und Laſter, Freiheit und Nothwendigkeit. Zwar wird der Geiſt in dieſer reinen, himmliſchen Region des Bewußtſeyns der Leibeigenſchaft dunkler Vorſtellungen, ſo wie der Knechtſchaft der Affecten und Begierden entnommen, er iſt ſelig im Bewußtſeyn göttlicher Freiheit und einer faſt regungsloſen Gemüthsruhe, indem er als die innerſte Lebensflamme ſeines Seins das Geſetz und die Macht Gottes erblickt; aber dieſe ſeine Freiheit mit allen ihren Thaten iſt ſelbſt nur das nothwendige Product der abſoluten Nothwendigkeit des göttlichen Wirkens, ſein, des Menſchen, iſt in Wahrheit Nichts, ſondern Alles iſt Gottes, der ihn nach der ewigen Nothwendigkeit ſeines eigenen Weſens beſtimmt hat, Hammer oder Ambos, ein Gefäß der Ehre oder Schande zu ſein.

Beſcheidener trat unterdeſſen die Philoſophie in England auf. Locke, Spinoza's Zeitgenoſſe, wollte nicht wie ein Glücksritter auf der hohen See der Gedanken Abentheuer

*) Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik 2ten Bds 2tes Heft. Vorr. XIII, ſpäter aber zurückgenommen, philoſophiſche Schriften 1ſter Bd. Landshut 1809. S. 418.

aufſuchen, ſondern mit dem Compaß und Senkblei in der Hand nur ſo weit ſchiffen, als er feſten Grund finden konnte. Daher forſchte er nach dem Urſprunge der Begriffe und Vorſtellungen (in ſeiner Sprache Ideen genannt), und ſuchte die Natur und Beſchaffenheit des Verſtandes und ſeiner Fähigkeiten zu ergründen, um die Erkenntniſſe hier in der Geburtsſtätte und ihren zarteſten Keimen zu belauſchen. Hiernach zerfiel ihm ſeine große Aufgabe in drei Probleme: Erſtens den Urſprung der Vorſtellungen und Begriffe darzuthun; Zweitens die Beſchaffenheit, ſo wie die Klarheit und den Umfang der Erkenntniſſe anzugeben, welche der Verſtand durch dieſelbe zu bilden vermag. Endlich Drittens, aber verhältnißmäßig kurz, die Natur und die Gründe des Glaubens und der bloßen Meinung ins Licht zu ſetzen, und ſo den Horizont zu bezeichnen, welcher zwiſchen dem dunklen und erleuchteten Theile unſeres wiſſenſchaftlichen Strebens die Grenzlinie macht. Der Hauptſatz, den er durchzuführen ſucht, iſt: Es giebt keine angebornen Vorſtellungen (Ideen) und Begriffe, ſondern ſie entſpringen alle aus der Erfahrung, theils durch Hülfe der äußeren Sinne, welche der für ſich leeren Seele des neugebornen Kindes die Materialien aus der Außenwelt zuführen, theils durch den innern Sinn, oder die Reflexion, wodurch die Seele ihre eigenen Wirkungen wahrnimmt, und zu den Begriffen derſelben gelangt *).

---

*) Es iſt eine Mißdeutung ſeiner Lehre von Immanuel Herrmann Fichte (Beiträge zur Characteriſtik der neueren Philoſophie zu Vermittelung ihrer Gegenſätze, Sulzbach 1829 S. 37) als ob in ihr das Allgemeine und das Einzelne des Bewußtſeyns in abſoluter Trennung und in unüberwindlichem Gegenſatze mit einander ſtehen. Dies hat Locke nirgends behauptet, und kann auch aus ſeinen Principien hervorgehen. Vielmehr iſt eben die Reflexion, inſofern ſie ſich als denkend in ihrem ganzen Umfange äußert, das Vermittelnde zwiſchen dem Einzelnen und Allgemeinen, und da der Stoff aller Erkenntniſſe aus der Erfahrung ſtammt, ſo liegt auch das Allgemeine in ihr, ſoll anders ein Begriff und allgemeiner Satz wahr ſein, nur aber kommt es erſt durch die Reflexion in der Form des Begriffs und allgemeinen Satzes zu unſerm Bewußtſeyn.

Eine genauere Characteriſtik des Locke'ſchen Empirismus, ſo wie eine Schilderung des großen Einfluſſes ſeiner Lehre auf die Fortgeſtaltung der Philoſophie in England und Frankreich, und auch in Deutſchland, wiewohl er hier mehr anregend als beſtimmend und geſetzgebend war, kann für unſeren gegenwärtigen Zweck übergangen werden. Daſſelbe gilt auch von Berkeley's geiſtreichem Idealismus und Hume's ſcepti-ſcher Weltanſchauung.

Auch der große Leibnitz, wie ein gewandter Politiker eine offene Verbindung mit dem verhaßten Spinozismus vermeidend, aber in verblümten Ausdrücken ſich ihm nähernd, ſetzt die anſchauende Erkenntniß als die höchſte, ohne deren Beihülfe wir ſelbſt nicht zur deutlichen gelangen würden, und wollte, geſtützt auf den Satz des Widerſpruchs und des Grundes, ein kunſtgerechtes Gebäude nach der ſtrengſten Methode errichten, in welchem, wie in dem Weltall, dem großen Staate Gottes, Alles nach dem vollkommenſten Entwurfe angeordnet, jedes an ſeiner rechten Stelle wirken, und mit allen übrigen harmoniren ſollte. Durch Wolf wurde das genial erzeugte, phantaſie-reiche Kind des großen Denkers „durch Collegium Logicum wohl dreſſirt und in ſpaniſche Stiefeln eingeſchnürt, damit es bedächtiger ſofortan hinſchleiche die Gedankenbahn, und nicht etwa, die Kreuz und Quer irrlichtelire hin und her." Nunmehr waren alle wilde Schößlinge abgeſchnitten, das Syſtem gleich einem franzöſiſchen Park mit ſeinem buchsbaumenen Hecken, breiten Sandwegen und langen ſchnurgeraden Alleen, wo aus Furcht vor der Gartenſcheere kein Baum recht friſch zu wachſen, keine Blume frei zu blühen wagte; Alles war richtig definirt, bewieſen, eingetheilt und geordnet, jede Wahrheit hatte ihre Zelle, man konnte ſie numeriren und ſagen, ſie wohnt in dem Stadtviertel A No. 1 oder 2: kurz die ganze Philoſophie ſchien fix und fertig zu ſein, wie eine ausgeprägte Münze, die man einſtreichen und nach Belieben brauchen konnte, als unvermuthet in einem Winkel des nördlichen Deutſchlands ein Mann auftrat, mit kühnem Geiſt und gewaltiger Kraft an dieſem für die Ewigkeit beſtimmten Baue rüttelte, und auf nichts Geringeres ſann, als wie er auf den Ruinen deſſelben und dem Schutte aller

älteren Gebäude ein neues, dauerhafteres Werk errichten wollte.

Dieſer Mann war Kant. Wie ſehr er ſich aber auch durch die Methode und den ganzen Geiſt ſeiner Philoſophie von dem Wolfiſchen und dem früheren Dogmatismus unterſchied, ſo theilte er doch mit ihm die Anſicht, daß Metaphyſik, dieſes Lieblingskind der Vernunft, von welcher ſie ſo wenig laſſen kann, als der Menſch vom Athemholen, und die immer bleiben würde, auch wenn die übrigen Wiſſenſchaften insgeſammt in dem Schlunde einer alles vertilgenden Barbarei verſchlungen werden ſollten, vor allen Wiſſenſchaften darin einen Vorzug habe, daß ſie zur Vollendung und in einen beharrlichen Zuſtand gebracht werden könne, wo ſie ſich weiter nicht verändern darf, auch keiner Vermehrung durch neue Entdeckungen fähig iſt, und dogmatiſch und nach der ſtrengſten Forderung ſyſtematiſch, nach Wolfs Methode abzuſchließen ſei. Die Kritik der reinen Vernunft ſollte zwar nur ein Tractat von der Methode, nicht ein Syſtem der Wiſſenſchaft ſelbſt ſein, und eine gänzliche Revolution der Metaphyſik, oder vielmehr eine neue Geburt derſelben bewirken; allein er nennt ſie doch zugleich eine ganz neue Wiſſenſchaft, von welcher niemand auch nur den Gedanken vorher gefaßt hatte, wovon ſelbſt die bloße Idee unbekannt war, ſie iſt ihm ein vollkommner organiſcher Gliederbau, ein unveränderliches Syſtem, welchem kein Wechſel der Meinungen, keine Nachbeſſerungen oder ein anders geformtes Lehrgebäude bevorſteht, wobei ſchon der Verſuch, auch nur den kleinſten Theil abzuändern, ſofort Widerſprüche, nicht bloß des Syſtems, ſondern der allgemeinen Menſchenvernunft herbeiführt *).

In Kant's Syſtem war nun das idealiſche Moment das vorherrſchende, und er ſelbſt nannte es den transſcendentalen Idealismus, zum Unterſchiede von dem empiriſchen und ſchwärmeriſchen des Berkeley, (der jedoch im Vertrauen geſagt, nicht ſo ſchwärmeriſch war, als es Kant ſchien, und

*) Vergl. Kritik der reinen Vernunft, Vorrede zur zweiten Aufl. S. XXII, XXXVI—XXXVIII, Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphyſik S. 7. 17. 168. 190—192 und Intelligenz-Blatt der Allg. Lit. Z. 1799 Nr. 109.

mit ſeinem eigenen Idealismus mehr Aehnlichkeit hatte, als ihm ſelbſt bewußt war, ſo wie in demſelben die empiriſchen und ſceptiſchen Momente Locke's und Hume's durchblicken;) damit wurde aber zugleich die Philoſophie, ſo wie ſie ſich in dieſer Richtung weiter fortbewegte, bewußt oder unbewußt, ſchneller oder langſamer, aber immer unwiderſtehlich auf dem Strome der Zeit nach der Einheit hingetrieben. Dieſes kam an den Tag, ſobald Reinhold den unglücklichen, für das Schickſal der Philoſophie entſcheidenden Gedanken ausſprach, die vornehmſte Bedingung und das weſentliche Merkmal zur Grundlegung der Philoſophie ſei die Entdeckung und Aufſtellung ihres erſten Grundſatzes; erſt dadurch werde die durch Kant bewirkte Revolution vollendet, und die Kritik zu einem unerſchütterlichen Syſtem geſchaffen *). Der höchſte Grundſatz ſelbſt iſt unerweislich. Dieſen Gedanken konnte er nicht wieder los werden. Er machte ihm die Wiſſenſchaftslehre annehmlich, und feſſelte ihn lange an Bardili's abſtruſe erſte Logik, worin nur von dem Einen, als Einem und Ebendemſelben in ſeiner unendlichmalen Wiederholung die Rede iſt. „Die allgemein gültigen Principien philoſophirender Vernunft", bemerkt er, „ſind künſtliche, mit gefälligen Kleidern geſchmückte Puppen, oder farbige Seifenblaſen, die bald zerplatzen; nur Eins giebt es, was ihm zur Seite bleibt, was ewig währt, was er ergreifen und feſthalten darf, wie er ſein innerſtes Leben fühlt; aber der Name iſt unausſprechlich. Dennoch giebt jeder Menſch ihm einen Namen, und dieſer Name iſt die Geburt ſeines Syſtems. Dieſes Unnennbare iſt der Text, welchen wir zu erklären ſuchen, und der Commentar dieſes Urſprünglichen die Philoſophie. Sie entſteht alſo mit ihren Syſtemen durch die Geburt eines Princips, aus deſſen Bedeutung ſie alle ihre übrigen Behauptungen herleitet. Im ſyſtematiſchen Philoſophiren iſt deswegen der Grundſatz der Text, und die Deduction die Nachweiſung des Zuſammenhangs irgend eines einzelnen Reſultats mit dem Grundſatze durch die Fugen des Syſtems.

*) Ueber das Fundament des philoſophiſchen Wiſſens Jena 1791. S. 68.

Vollendung der Philoſophie iſt völlige Erſchöpfung des Princips, und Hinleitung deſſelben zu allen Reſultaten" *). Schon in der Kritik der reinen Vernunft war dieſes Eine Princip angedeutet, doch fehlte ihr das volle Bewußtſeyn darüber, eine glückliche Unwiſſenheit würden wir ſagen, hätten nicht die idealiſchen Wirbel dieſes Syſtems zuletzt das Ich ſelbſt, ſammt der Freiheit, Unſterblichkeit und Gott in einen dunklen, bodenloſen Abgrund mit fortgeriſſen. Das Ich denke muß nämlich, nach der Kritik, alle unſere Vorſtellungen begleiten können. Alles Mannichfaltige der Anſchauung, welches dem Denken vorhergeht, hat eine nothwendige Beziehung auf das Ich denke in demſelben Subject. Dieſe Vorſtellung iſt ein Actus der Spontaneität, die reine Apperception, und ihre Einheit iſt die transſcendentale Einheit des Selbſtbewußtſeyns, weil in ihr die Möglichkeit der Erkenntniß a priori liegt. Dieſe analytiſche Einheit des Selbſtbewußtſeyns iſt aber nur unter der Vorausſetzung einer ſynthetiſchen möglich, da das empiriſche Bewußtſeyn an ſich zerſtreut iſt, und die Beziehung auf die Identität des Subjects erſt dadurch entſteht, daß ich eine Vorſtellung zu der andern hinzuſetze, und mir der Syntheſis derſelben bewußt bin. Und ſo iſt die ſynthetiſche Einheit der Apperception der höchſte Punkt, an den man allen Verſtandesgebrauch, ſelbſt die ganze Logik, und, nach ihr, die Transſcendentalphiloſophie heften muß, ja dieſes Vermögen iſt der Verſtand ſelbſt **). Kant ging hierin offenbar zu weit. Er zerſtörte mehr als er wieder herzuſtellen vermochte; was übrig blieb, waren am Ende Geſpenſter. Wenigſtens hat er oft etwas Anderes geſagt als er hat ſagen wollen. Scheinbar ſtehen in ſeinem Syſteme zwei Welten einander gegenüber. Auf der einen Seite befindet ſich die Welt der Erſcheinungen, und er verſichert uns in allem Ernſte, die letzten objectiven Gründe derſelben ſind Dinge an ſich, d. h. ein Etwas, welches allein das Einfache enthält

*) Beiträge zur leichtern Ueberſicht des Zuſtandes der Philoſophie beim Anfange des 19ten Jahrhunderts. 2tes Heft. Hamburg 1801. S. 145—150.

**) Kritik d. r. V. S. 131—134 nebſt der Anmerkung.

und den Stoff zu den empiriſchen Anſchauungen giebt (d. i. den Grund enthält, das Vorſtellungsvermögen, ſeiner Sinnlichkeit gemäß, zu beſtimmen, oder das Gemüth zu afficiren), und wie er immer fürchtet, man möge ſeinen kritiſchen Idealismus mit dem empiriſchen oder ſchwärmeriſchen verwechſeln, ſo hat er dieſen noch ausdrücklich zu widerlegen und zu beweiſen geſucht, daß es Gegenſtände im Raume außer uns gebe. „Ich bin mir nämlich" ſchließt er „meines Daſeyns als in der Zeit beſtimmt bewußt. Alle Zeitbeſtimmung ſetzt etwas Beharrliches in der Wahrnehmung voraus. Dieſes Beharrliche aber kann nicht eine Anſchauung in mir ſein. Denn alle Beſtimmungsgründe meines Daſeyns, die in mir angetroffen werden können, ſind Vorſtellungen, und bedürfen als ſolche ſelbſt ein von ihnen unterſchiedenes Beharrliches, worauf in Beziehung der Wechſel derſelben, mithin mein Daſeyn in der Zeit, darin ſie wechſeln, beſtimmt werden könne. Alſo iſt die Wahrnehmung dieſes Beharrlichen nur durch ein Ding außer mir, und nicht durch die bloße Vorſtellung eines Dinges außer mir möglich. Folglich iſt die Beſtimmung meines Daſeyns in der Zeit nur durch die Exiſtenz wirklicher Dinge, die ich außer mir wahrnehme, möglich" *). Dieſer Erſcheinungswelt gegenüber ſtehen wir, unſer Geiſt mit ſeinen Vermögen, die Sinnlichkeit, welche die Vorſtellungen empfängt, aber zugleich zwei reine Formen der Anſchauungen, als Principien der Erkenntniß a priori enthält, Raum und Zeit; die Einbildungskraft, ſowohl in der Reproduction als in der transſcendentalen Syntheſis ihrer Thätigkeit; endlich der Verſtand mit ſeinen Formen und Kategorieen. Die Vernunft iſt in dieſem Syſteme, was das Theoretiſche betrifft, ſo gut als Nichts; nämlich eine bloße Sophiſtin und pretentiöſe Spinnerin von Truggeweben, welche von ihr, an den Boden der Erfahrung geheftet, nach den ſtolzen und hochklingenden Grundſätzen einer vermeinten göttlichen Kunſt

*) Ueber eine Entdeckung, nach der alle neue Critik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden ſoll, Königsberg 1790. S. 41—46, Kritik d. r. V. S. 274 ꝛc. und Vorrede XXXIX.

immer feiner ausgesponnen, ihr zur Brücke dienen sollen, um über die Abgründe der Speculation zum Unendlichen zu gelangen, die aber gleichwohl viel zu schwach sind, sie zu tragen, so daß sie, trotz ihrer Anstrengungen von einigen tausend Jahren, doch nicht merklich von der Stelle kommt und nur ihren Hochmuth offenkundig macht, zur belachenswerthen Schau. Bedenkt man aber dagegen, daß Erstens die Dinge an sich blos als Grenzbegriff angenommen werden zur Einschränkung der Anmaßung der Sinnlichkeit, damit aber gar nicht behauptet werden solle, es gebe solche Dinge an sich, indem diese gar nicht im Raume und in der Zeit sind, da in einer Erscheinung Alles wieder Erscheinung ist, sondern in einem außersinnlichen Substrate (Noumenon), und nicht einmal unter die Möglichkeiten gerechnet werden können, und so im Grunde nichts sind *); Zweitens, daß Realität, Daseyn, Substanz und Ursache Kategorieen sind, d. i. reine Verstandesbegriffe, welche a priori, unabhängig von der Erfahrung in ihm liegen, und durch deren synthetische Verknüpfung in den Formen der Urtheile erst Erfahrung für uns möglich wird, weshalb auch ihr Gebrauch sich blos auf wirkliche oder mögliche Gegenstände der Erfahrung erstreckt, wozu aber die Dinge an sich nicht gehören; daß ferner Raum und Zeit, so wie alle Erscheinungen in ihnen doch an sich selbst keine Dinge, sondern nichts als Vorstellungen sind, welche gar nicht außer unserem Gemüthe existiren können **); daß endlich Drittens dieses unser Ich selbst aber, als der Träger und Heerd der ganzen Erscheinungswelt, eigentlich nichts weiter ist als eine an Inhalt gänzlich leere Vorstellung, ein bloßes Bewußtseyn, das alle Begriffe begleitet, oder Gefühl eines Daseyns, desjenigen, worauf alles Denken in Beziehung steht, eine Form, womit gar nicht gesagt werden soll, das Ich sei ein für sich selbst bestehendes Wesen oder Substanz, da sich der Begriff der Substanz blos auf Anschauungen bezieht, welche sinnlich sind, so daß selbst die innere und sinnliche An-

*) Kritik d. r. V. S. 310 ꝛc. 347. Ueber eine Entdeckung ꝛc. S. 41 ꝛc.

**) Kritik d. r. V. S. 520.

ſchauung unſeres Gemüths, als Gegenſtand des Bewußtſeyns, nicht das eigentliche Selbſt iſt, ſondern nur die Erſcheinung, die der Sinnlichkeit dieſes uns unbekannten Weſens gegeben worden *). Bedenkt man dieſes Alles, ſo gelangt man auch zu der Ueberzeugung, daß es der Kritik der reinen Vernunft an der nothwendigen Einheit und Feſtigkeit gebricht: von dem Innern wird man an das Aeußere gewieſen, und von dieſem wieder an jenes; nur Vorſtellungen begegnen uns überall, flüchtig gaukelnde Geſchöpfe aus einem eben ſo flüchtigen und ſchwankenden Grunde augenblicklich auftauchend, aber nirgends ein feſter Ruhepunkt, ein Anker unſeres Lebens in dem reißenden Strome der Ereigniſſe.

Sind nämlich die Dinge an ſich nicht im Raume und in der Zeit, ſind ſie keine wirklichen Dinge, ſo können ſie auch nicht die objectiven Gründe der Erſcheinungen ſein, welche an beſtimmten Stellen des Raums und in gewiſſen Zeitpunkten durch unſere Sinnlichkeit Vorſtellungen in uns erregen, weil dann jedes Band zwiſchen ihnen und den Erſcheinungen fehlt. Und ſind Daſeyn, Realität, Subſtanz und Urſache Kategorieen, d. h. nichts weiter als die reinen, urſprünglichen Formen unſeres Verſtandes, ſo haben ſie ebenfalls keine objective Realität, d. h: es giebt dann keine wirkliche Dinge, welche Urſache von etwas ſind u. ſ. w., und ſomit iſt das objective Daſeyn der Dinge, einer Welt außer uns, durch Nichts verbürgt. Wie ſchwach der oben erwähnte Beweis Kant's iſt, leuchtet auf den erſten Blick ein. Dieſes Beharrliche, auf welches uns unſer beſtimmtes Bewußtſeyn hinweiſt, und das, wie alle Vorſtellungen, ein Beharrliches außer uns vorausſetzt, kann deswegen keinen gültigen Zeugen für das Daſeyn einer von uns verſchiedenen Welt abgeben, weil der Begriff der Subſtanz ſelbſt eine Kategorie iſt, und die Welt der Erſcheinungen ſelbſt nichts weiter als eine Welt der Vorſtellungen, welche außer unſerm Geiſte gar nicht exiſtirt. Iſt endlich unſer Ich gar kein reales,

*) Kritik d. r. V. S. 278. 404—408. 520. Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphyſik. Riga 1783. S. 136 mit der Anmerkung.

für ſich beſtehendes Weſen, ſondern eine bloße Form, eine leere Vorſtellung, ſo ſchwindet nicht blos der ganze Träger der Erſcheinungswelt ſelbſt, ſondern auch wir ſelbſt, die wir unſer Ich denken, das Ich des Ichs, ſind auch nichts Reelles, ſondern nur Form, die Vorſtellung eines unbekannten X, und ſo kann man ſagen, es wird in dem theoretiſchen Theile dieſes Syſtems Himmel und Erde, Gott und Geiſt und Alles verpufft und löſt ſich in Rauch und Dunſt auf. Kant ſelbſt ſcheint dieſes am Ende gefühlt und erkannt zu haben, es ſei für den Menſchen Alles verloren, wenn nicht außer der theoretiſchen Vernunft noch eine andere Quelle der Erkenntniß in uns ſprudelt. Dieſe ſollte in der praktiſchen Vernunft entſpringen, welche uns, Kraft des Sittengeſetzes, Gott und Unſterblichkeit ſichert. Allein, abgeſehen davon, daß reine Vernunft ſich nicht ſelbſt in ihrer eigenen Geſetzmäßigkeit und demnach auch theoretiſche und praktiſche Vernunft einander nicht widerſtreiten können, entging es ihm, daß er ſich ſelbſt auf dieſe Weiſe in ein höchſt gefährliches Dilemma verwickelte. Entweder: die Ergebniſſe der Kritik der reinen Vernunft ſind wahr, und dann mag die praktiſche Vernunft ſagen was ſie will, ſie kann jene Wahrheiten nicht umſtoßen. Giebt es keine Dinge an ſich, ſo iſt auch transſcendentale Freiheit ein bloßer Wahn. Eine bloße Erſcheinung kann ſich nicht ſelbſt über die Erſcheinungen erheben, und Cauſalität ſchlechthin durch ſich ſelbſt begründen. Iſt unſer Ich kein Ding an ſich, kein für ſich beſtehendes Weſen, ſondern eine bloße Erſcheinung, eine Form, ein idealer Brennpunkt zur Sammlung lichter Vorſtellungen in uns; ſo iſt auch die praktiſche Vernunft mit ihrem Imperativ und dem ganzen Codex des Sittengeſetzes, welche doch nur eine Form unſeres Ich iſt, auch nichts als eine Vorſtellung, welche auf ein Unbekanntes, Beharrliches außer uns hinweiſt, und es iſt ganz unbegreiflich, wie einer unſelbſtſtändigen Erſcheinung, einer bloßen Form, unbedingt geltende Sittengeſetze für ihr Handeln können gegeben ſein. Iſt die theoretiſche Vernunft eine Sophiſtin, und Gott, Unſterblichkeit und Freiheit Producte ihrer Trugſchlüſſe, ſo ſehe ich nicht ein, warum die Imperativen der praktiſchen Vernunft nicht auch Sophismen ſein können, und was uns berechtiget,

den Lockungen deſſelben Vermögens, das uns im Erkennen mit Luftgebilden täuſcht, im Handeln zu vertrauen. Oder Kant beruft ſich auf das Sittengeſetz und die unabweisbare, unbeſtechliche Stimme des Gewiſſens, und ſchließt daraus ganz richtig auf transſcendentale Freiheit, auf Gott und Unſterblichkeit; ſo können damit die Reſultate der Kritik der theoretiſchen Vernunft nicht beſtehen. Es iſt dann das freie Ich im Bewußtſeyn des Sittengeſetzes ein ſelbſtſtändiges Weſen, das zur intelligiblen Welt gehörig in den Erſcheinungen wirkt, und folglich giebt es Dinge an ſich mitten in Raum und Zeit; und wie könnte dann der Gott, den uns die praktiſche Vernunft verbürgt, ein bloßes Hirngeſpinnſt der theoretiſchen Vernunft ſeyn, und dieſe Vernunft ſelbſt in ihrem Beſtreben, ihn zu ſuchen, und den gefundenen zu beweiſen, ſich auf verbotenen Schleichwegen und, wie er ſagt, Maulwurfsgängen befinden?

Da aber nun einmal dieſer Uebelſtand in Kant's Syſtem vorhanden war, ſo konnten zur Abhülfe und feſteren Begründung der Philoſophie nur folgende Mittel als zweckdienliche ſich darbieten. Entweder Erſtens: Man ging zwar auf der von Kant eingeſchlagenen Bahn weiter, und hielt eine Kritik des Denk- und Erkenntnißvermögens für die nothwendige Grundwiſſenſchaft der Philoſophie, in der Ausführung aber mußte man ſich ſelbſtſtändiger zeigen, und die Mängel der Kant'ſchen zu beſeitigen, ihre Fehler zu verbeſſern ſuchen, um dem ganzen Gebäude mehr Feſtigkeit, Einheit und Rundung zu geben. Dies verſuchten Salomon Maimon in den kritiſchen Unterſuchungen über den menſchlichen Geiſt, Leipzig 1797, und ſpäter Fries in der neuen Kritik der Vernunft, Heidelberg 1807, 3 Bde (2te Aufl. 1828). Oder Zweitens: man mußte, da die Erſcheinungswelt, als eine Welt der Vorſtellungen, in den Dingen an ſich gar keinen feſten Haltungspunkt darbot, die Selbſtſtändigkeit und Autonomie des Ich ſichern, womit zugleich das Moralgeſetz nicht als der erborgte Flitterſtaat der verſchwindenden Erſcheinung eines Unbekannten, die Kurzſichtigen blendete, ſondern in urſprünglicher, angeſtammter Würde hervortrat. Dies gab Fichte's Wiſſenſchaftslehre ihren Urſprung, deren eigenthümlicher

Charakter den Idealismus nothwendig zu den Systemen Schelling's und Hegel's trieb. Endlich Drittens: man konnte den ganzen Gedanken der Kritik der Vernunft aufgeben, und von Thatsachen der Erfahrung ausgehend nach einer ganz anderen Methode, unabhängig von Kant, die Metaphysik zu begründen suchen. Dieser Gedanke leitete Herbart in seiner Methode der Beziehungen.

Fichte, dieser urkräftige, sprachgewaltige Denker, that tiefe Blicke in den inneren Gliederbau der Kritik der reinen Vernunft. Er zog den Idealismus derselben, worüber Kant selbst kein volles Bewußtseyn zu haben schien, ans Licht, und stellte ihn unverschleiert hin, da es eben nicht zu verwundern war, daß Kant sich vor dieser kecken Gestalt entsetzte und sie verläugnete *). Fichte dagegen versicherte: Sein System sei kein anderes als das Kantische, es enthalte dieselbe Ansicht der Sache, aber in einer ganz selbstständigen Darstellung. Nur freilich habe ihn bisher niemand verstanden, er sei im Grunde noch ein verschlossenes Buch, man habe gerade dasjenige aus ihm herausgelesen, was in ihn nicht paßt, und was er widerlegen wollte. Kant habe aus den Grundsätzen der Wissenschaftslehre gefolgert, obgleich er oft etwas ganz Anderes, den Worten nach Widersprechendes zu sagen scheine, weshalb auch seine Schriften absolut unverständlich für den sind, welcher nicht schon weis, was darin stehen kann **). Und darin hatte er nicht Unrecht. Es kam nicht sowohl darauf an, was Kant gesagt hatte, zumal da dieser selbst gesteht, das Talent einer klaren Darstellung nicht zu besitzen, als vielmehr darauf, was er hatte sagen wollen, und was er nothwendig hätte denken und sagen müssen, wenn die Kritik der nothwendigen Einheit und des innern Zusammenhangs nicht entbehren sollte. Sie wollte transscendentaler Idealismus sein. Nun findet sie aber

*) Vergl. Intelligenzblatt der allg. Lit. Z. 1799. Nr. 109.

**) Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre. (Philosophisches Journal 5ten Bds 1stes Heft.) Jena 1797. Fichte's Leben und literarischer Briefwechsel, herausgeg. von J. H. Fichte 2ter Theil. Sulzbach 1831. S. 210. 261.

in der Außenwelt keinen Halt. Dieſe iſt, nach dem unzweideutigen Buchſtaben der Kritik, blos eine Welt der Erſcheinungen, meiner Vorſtellungen, und exiſtirt als ſolche gar nicht außer mir. Sie wird mir in ihrer Mannichfaltigkeit gegeben, indem ſie meine Sinnlichkeit zu Vorſtellungen erregt, aber nur in einem dumpfen, dunkeln, zerſtreueten Bewußtſeyn. Eine beſtimmte, eine Welt der Erſcheinungen, die ich in ihrem geſetzmäßigen Wirken durch Erfahrung erkenne, wird ſie erſt durch die ſynthetiſche Thätigkeit meiner Einbildungskraft und durch den Verſtand, der ſie, nach urſprünglich in ihm liegenden Formen, den Kategorieen, welche die wahren Geſetzgeber der Natur ſind, denkend auffaßt und in der Einheit des Bewußtſeins verknüpft. Was war nun natürlicher als die Dinge an ſich, dieſes Scandal der Philoſophie, wie ſie Fichte nannte, ganz fallen zu laſſen, dagegen das Ich in ſeiner Selbſtthätigkeit und Weſenheit hervorzuheben? *) Nicht der Verſtand, welcher ſelbſt nur eine Form meines Weſens iſt, ſondern Ich, der ich mich denkend, ſo wie anſchauend, fühlend, wollend, weis, bin das Weſen, ich trage die Realität, alle Wirklichkeit, die Urſache, ſo wie die Einheit, Vielheit und alle Stammbe-

*) Reinhold war der Wiſſenſchaftslehre nahe, als er einſahe, der Begriff der Vorſtellung ſei der Grundbegriff der Philoſophie, und erſt durch die Theorie des Vorſtellungsvermögens werde die Revolution der Metaphyſik vollendet, und ſo behauptete Fichte mit Recht (Leben und literar. Briefwechſel 2ter Bd. S. 234), Reinhold würde, wenn er ſein Syſtem erſt nach Erſcheinung der drei Kritiken, der der reinen und praktiſchen Vernunft und der Urtheilskraft gebildet hätte, die Wiſſenſchaftslehre gefunden haben. Allein Reinhold ging nicht weit genug, indem er noch einen von außen gegebenen (objectiven) Stoff der Vorſtellungen ſtehen ließ und das Daſeyn der Gegenſtände außer uns als gewiß annahm, da doch nach der Kritik das Daſeyn eine Kategorie iſt, und vom Daſeyn der Dinge nicht eher die Rede ſein kann, als der Verſtand das Gegebene denkend in der Einheit des Bewußtſeyns verknüpft. Reinhold lieferte eine bloße Naturbeſchreibung des Vorſtellungsvermögens. Näher kam der Wiſſenſchaftslehre Beck durch das urſprüngliche Vorſtellen, und verdiente das Lob, welches ihm Fichte ertheilte (philoſ. Journal. Jahrg. 1797 1ſtes Heft, S. 40).

griffe in mir, ich leihe die Realität erſt den Weſen außer mir, ſie ſind an ſich nichts, ſondern nur in mir, durch mich und für mich, ſo wahr als Ich ſelbſt bin, und im Bewußtſeyn ſchauend mich ſelbſt ſetze. Dies iſt die innerſte Seele des Fichte'ſchen Syſtems: Ich ſetze mich ſelbſt durch intellectuelle Anſchauung, und erſt durch mein Setzen des Ich etwas außer mir, als Producte meines Handelns, meiner That. Der Geiſt iſt das Abſolute, das Reale unmittelbar im Idealen. Zwar erkenne ich mich, als dieſes beſtimmte Individuum in unbegreifliche Schranken eingeſchloſſen, umgeben von einer Natur außer mir, aber nur ſo lange, als ich mich auf dem Standpunkte des gemeinen Bewußtſeyns befinde; auf dem höheren wiſſenſchaftlichen verſchwindet dieſes Nicht-Ich, eine mir entgegengeſetzte Natur; dieſe iſt ſelbſt nur Folge einer freien Selbſtbeſchränkung des unendlichen Ich, um dem endlichen Ich eine Sphäre, einen Boden ſeiner Wirkſamkeit zu bereiten. Das Bewußtſeyn meiner Unendlichkeit lebt in meiner endlichen Natur als urſprünglicher Trieb, als Fühlen, Sehnen, und tritt mir in dem Moralgeſetze unter der Form des Sollens als die Aufgabe meines Lebens entgegen: ein unendliches Ziel in der unendlichen Zeit. Dieſes unendliche Ich und das in mir lebende Moralgeſetz, als die ewige Weltordnung, iſt das Göttliche, iſt der Gott, den wir glauben, nichts Menſchenähnliches, außer uns Seyendes, Subſtanzielles, Begreifliches.

Es gehörte ein Mann von Fichte's Geiſt, Charakterſtärke und Feſtigkeit dazu, um dieſes Syſtem durchzudenken und im Leben feſtzuhalten. Das Originelle, Piquante, Kecke des ganzen Standpunkts, gehoben durch eine brillante Darſtellung und von dieſem großen Lehrer mit dem ganzen Feuer ſeiner Kraft und in einem unfehlbaren Tone als wahres Evangelium vorgetragen, mußte die akademiſche Jugend, welcher ſo etwas imponirt, electriſiren und entflammen, und ſo war es denn kein Wunder, daß er in Jena den entſchiedenſten Beifall fand, daß er eine Epoche ſtiftete. Die Gemüther kühlten ſich aber ab, als ſie älter wurden und tiefer in den ganzen Bau eindrangen. Mit je größerer Kunſt Fichte die einzelnen Theile ausarbeitete, und Alles auf die Spitze ſtellte, deſto mehr enthüllten ſich auch

die Mängel deſſelben, und man gewahrte deutlich, auf wie lockerem Grunde es errichtet worden. Kant wurde, ich möchte ſagen von einem glücklichen Inſtinkte geleitet, als er Etwas auſſer uns annahm, wodurch unſer Gemüth, inſofern es ſinnlich iſt, zu Vorſtellungen beſtimmt wurde: nur hätte er den Grund hiervon nicht in einem auſſer Raum und Zeit ſeienden Subſtrate ſuchen, und die Welt der Erſcheinungen nicht zu einem bloßen Producte des Verſtandes nach in ihm liegenden Begriffen machen ſollen, womit das Reale im Idealismus unterging. Durch Fichte wurde erſt klar, wohin das führe. Die Wiſſenſchaftslehre ſcheiterte an dem Verſuche, das endliche, partielle Ich, dem eine Natur als Nicht-Ich und Schranke gegenüber ſteht, dem Principe des Syſtems gemäß, mit dem reinen Ich zu vereinigen. Die eigentliche, höchſte, alle andere Aufgaben in ſich enthaltende Aufgabe der Wiſſenſchaftslehre iſt nemlich dieſe: Wie das Ich auf das Nicht-Ich, oder das Nicht-Ich auf das Ich, unmittelbar einwirken könne, da ſie beide einander völlig entgegengeſetzt ſeyn ſollen? oder von einer andern Seite angeſehen: Wie iſt es möglich, daß das Ich zugleich endlich ſei, d. h. durch das Nicht-Ich eingeſchränkt werde, und zugleich unendlich, durch ſeine abſolute Thätigkeit? Ermattet in dieſem Bemühen, ſahe ſich Fichte zu dem Geſtändniſſe genöthiget, eine ſolche Vereinigung ſei unmöglich; man könne zwar durch eingeſchobene Mittelglieder zwiſchen die Entgegengeſetzten den Widerſpruch weiter hinausſetzen, aber man könne ihn nicht löſen, man müſſe daher den Knoten durch den abſoluten Machtſpruch der Vernunft zerhauen: es ſoll überhaupt kein Nicht-Ich, keine Endlichkeit, keine Schranke mehr, ſondern nur das unendliche Ich, als das Eins und Alle, übrig bleiben.*) Ein Anderer an Fichte's Stelle von unbefangenem Geiſte, würde dieſes Reſultat als eine Probe gegen die Richtigkeit der ganzen Rechnung angeſehen, und das Princip der Wiſſenſchaftslehre aufgegeben haben: nur Fichte hielt, ſeinem Charakter gemäß, an derſelben feſt, und als er gleichwohl

*) Grundlage der geſammten Wiſſenſchaftslehre. 2te verbeſſerte Ausgabe. Jena 1802. S. 80—82.

ſpäterhin nicht blos ſchwankte, ſondern in mehreren Schriften eine völlig veränderte Lehre aufſtellte,*) gab er dieſe nicht blos immerfort für die Wiſſenſchaftslehre aus, ſondern rechtfertigte ſich auch nicht wegen der geſchehenen Umwandlungen, ja er hielt es nicht einmal der Mühe werth, ſeine Dogmen durch eine ſtrengere Form, wie früherhin, zu begründen und zu deduziren, ſondern trug ſie gleich Orakelſprüchen in der Weiſe des Plotinos vor, an deſſen ſchwärmeriſche Speculation der Leſer dabei nur allzudeutlich erinnert wird. Noch ſprechender iſt eine andere Stelle der Wiſſenſchaftslehre**), wo es heißt: „das Princip des Lebens und Bewußtſeyns iſt zwar allerdings in dem Ich enthalten, aber dadurch entſteht noch kein wirkliches Leben, kein empiriſches Leben in der Zeit: dazu bedarf es noch eines beſonderen Anſtoßes auf das Ich durch ein Nicht-Ich. Der letzte Grund aller Wirklichkeit für das Ich iſt eine urſprüngliche Wechſelwirkung zwiſchen dem Ich, und irgend einem Etwas auſſer demſelben, welches dem Ich völlig entgegengeſetzt ſeyn muß. Durch daſſelbe wird es in Bewegung geſetzt, um zu handeln, und da ſeine Exiſtenz blos im Handeln beſteht, würde es ohne daſſelbe gar nicht exiſtirt haben."

Iſt es möglich, dieſe Sätze nur flüchtig zu durchdenken, ohne das Princip der Wiſſenſchaftslehre aufzugeben? Eben weil das Ich durch das ihm entgegengeſetzte Nicht-Ich, ein Etwas auſſer ihm, eingeſchränkt wird, eben weil es für ſich allein nicht Princip des wirklichen Lebens, des zeitlichen Handelns des individuellen, menſchlichen Ich iſt, kann es auch nicht das höchſte Princip der Wiſſenſchaft ſeyn: es läßt ſich daraus weder die Natur in der Mannichfaltigkeit ihres Seyns und Wirkens, noch unſer menſchliches Leben erklären. So wurde das Syſtem im Fortgange dualiſtiſch, als Reſultat ergaben ſich zwei Principien: das Ich und das demſelben entgegengeſetzte Nicht-Ich, auf deren Wechſelwirkung und gegenſeitiger Be-

*) Am auffallendſten in der Anweiſung zum ſeligen Leben Berlin 1806. vergl. auch die Wiſſenſchaftslehre in ihrem allgemeinen Umriſſe dargeſtellt. Berlin 1810.

**) S. 274—276.

ſchränkung unſer Daſeyn beruht. Der Machtſpruch, welcher den unauflöslichen Knoten dadurch zu zerhauen ſuchte, daß er dem Nicht-Ich die Realität abſprach, verſetzte zugleich dem ganzen Syſteme den Todtesſtoß. Wie die Erfahrung lehrt, gelangt nicht einmal das Kind in der erſten Zeit ſeines Lebens, wie viel weniger der Embryo, zum Selbſtbewußtſeyn, und damit zur Erfaſſung ſeines Ich im Gegenſatze des Nicht-Ich: es giebt mithin einen Anfang unſeres irdiſchen Seyns unabhängig vom Ich, das Ich kann ſich wohl finden durch Reflexion, und Fichte ſelbſt gab dazu Anweiſung, wie man vom empiriſchen zum reinen Ich gelangen könne, aber es ſchafft ſich nicht. Und was vom Einzelnen, daſſelbe gilt auch von dem ganzen Menſchengeſchlechte, welches ſeinen Urſprung nicht hat in dem Ich der Wiſſenſchaftslehre, ſondern in einem Weſen höher als das Ich, durch welches erſt dem Ich die Möglichkeit ſo wie die Macht gegeben wird, ſich ſelbſt zu ſetzen. Fichte verwechſelte offenbar das endliche Ich mit dem Abſoluten, dem ewigen Weſen ſelbſt. Dies zeigte ſich ganz unzweideutig in ſeiner Religionslehre. Sollte das Ich, wie er lehrte, das Abſolute ſeyn, ſo mußte es auch Gott ſeyn, denn auſſerdem würde Gott nur als ein dem Ich entgegengeſetztes Nicht-Ich zu denken ſeyn, was blos eine Operation des empiriſchen, nicht des reinen Bewußtſeyns iſt, oder als ein Product des freien Ich, mithin ein Geſchöpf unſeres Geiſtes, d. h. gar nicht Gott. So wurde er durch ſein falſches Princip und die Anmaßung der Wiſſenſchaftslehre dahin getrieben, Gott die Perſönlichkeit, ja ſelbſt das Seyn abzuſprechen, und ihn blos als moraliſche Weltordnung zu denken. Die moraliſche Weltordnung ſetzt aber, wie jede Ordnung, Einrichtung, Verfaſſung, ein ordnendes Princip voraus: es war mithin dieſes ordnende Princip der wahre Gott. Die moraliſche Weltordnung konnte nun nichts weiter ſeyn, als entweder Erſtens das Ich ſelbſt, inſofern es durch ſeine abſolute Thätigkeit eine moraliſche Ordnung in ſich ſetzt, darnach handelt, und derſelben die Auſſenwelt unterwirft. Oder Zweitens das Moralgeſetz ſelbſt in ſeinem abſoluten Seyn, als die den Willen durch das Gewiſſen bindende, im Leben zu verwirklichende Idee, das unendliche Ziel

des handelnden Ich, vorgeſtellt unter dem Bilde einer über den einzelnen Ichs ſchwebenden ſittlichen Weltordnung, als deren erhabene Beſtimmung, und das Befruchtende und Belebende ihrer irdiſchen Wirkſamkeit. Allein nichts von dieſem, oder ihm Aehnliches, konnte mit Fug und Recht Gott genannt werden. Das Ich nicht, weil dieſes als das Abſolute in ſeiner Thätigkeit an ein empiriſches Ich unauflößlich geknüpft iſt, und in dieſer Beziehung in eine unbeſtimmte Anzahl einzelner Ichs zerfällt, von denen ein jedes, ſo gut wie Fichte, berechtiget iſt, ſich als das Göttliche hinzuſtellen, und die anderen, von denen es ja ohnedies nur durch das Medium der organiſchen Leiber Kunde hat, als Nicht-Ichs auſſer ſich, aber zugleich als Producte ſeiner eignen Thätigkeit zu ſetzen. Da nun dieſe einzelnen Ichs ſich zu einander als ſelbſtſtändige verhalten, da ſie im Leben verſchiedene Zwecke verfolgen, ihre Thätigkeiten ſich durchkreuzen undoft feindlich berühren, ſo zerfällt das Göttliche hiernach in eine Vielheit einzelner abſoluter Mächte, für ſich ſeiender Götter fürwahr ein Ungethüm und Scheuſal ekelhafter als je die üppigſte Phantaſie eines Dichters dergleichen hervorgezaubert hat. Iſt aber die moraliſche Weltordnung nichts weiter als das in uns lebende, uns durch das Gewiſſen bindende Moralgeſetz, die von uns zu realiſirende Idee des Guten, ſo iſt die Gottheit theils das bloße Product unſerer Thätigkeit, theils etwas, was noch gar nicht iſt, ſondern erſt werden ſoll; in beiden Fällen iſt die Gottheit nichts ohne uns, wir, die Väter des Platoniſchen Staats erzeugen durch vertrauten Umgang mit der gemeinſamen Mutter Natur, dem angebornen Nicht-Ich, unſere Gottheit ſelbſt, zur lächerlichſten Parodie und Satyre auf uns ſelbſt und unſere Weisheit.

Fichte ſelbſt war ein viel zu ſcharfſinniger Denker, als daß ihm die völlige Unhaltbarkeit dieſer Religionslehre früher oder ſpäter nicht hätte einleuchten ſollen. Damit ergab ſich von ſelbſt die Nothwendigkeit, ſie wo nicht ganz fallen zu laſſen, doch wenigſtens in mehrern Hauptpunkten weſentlich zu verändern. Dieſe Metamorphoſe offenbarte ſich in der Anweiſung zum ſeligen Leben, oder der Religionslehre, Berlin 1806, welche allerdings, wofür er ſelbſt in der Vorrede ſie

ausgiebt, den Gipfel und hellſten Lichtpunkt einer populären Lehre bildet, und in mancher Beziehung als das Ergebniß des reiferen Mannesalters, ſo wie der fortgeſetzten Selbſtbildung gelten kann, aber theils, als populäre Lehre, den wiſſenſchaftlichen Anforderungen weit weniger gnügt, theils von ihm fälſchlich für die frühere philoſophiſche Anſicht ausgegeben wird. Hier iſt nemlich das Seyn das Leben ſelbſt, es giebt nur Ein Seyn, als das einfache, ſich ſelbſt gleiche, unveränderliche, ruhige Seyn und Beſtehen. Dieſes iſt das Seyn des Abſoluten oder Gottes, welcher ſich äußert, darſtellt, ganz und ohne Rückhalt heraustritt in der Welt. *) Zwar ſoll dieſe verbeſſerte Lehre noch dadurch mit der alten Wiſſenſchaftslehre zu einigem Einklange gebracht werden, daß er hinzufügt: „das Element, die ſubſtanzielle Form des göttlichen Lebens iſt der Gedanke, das reine Denken iſt ſelbſt das göttliche Daſeyn, und eine Welt iſt nur im Wiſſen da," — allein wie erzwungen dieſer Zuſammenhang iſt, leuchtet ſchon bei einer flüchtigen Vergleichung ein. **)

Aus dieſer Eigenthümlichkeit des Fichte'ſchen Syſtems wird zugleich erſichtlich, warum die Philoſophie nicht dabei ſte-

---

*) S. 6—9. und Vorleſungen über das Weſen des Gelehrten Berlin 1806. S. 4—6. 25—32.

**) Es irrt auch Fichte der Sohn, wenn er behauptet, (Fichte's Leben 1ſter Thl. S. 411—415.) ſein Vater habe durch ſeine ſpätere religiöſe Anſicht ſeine Lehre in ihrem Princip völlig conſequent vollendet; wobei er zugleich ſich widerſpricht, indem er es für nothwendig erkennt (S. 413.) um zu dieſem höhern Standpunkte zu gelangen, über das Ich hinauszugehen. Eben weil die neue Religionslehre hinausgeht über das Ich, weil ſie Gott, und zwar als das reine, abſolute, ruhige Seyn, welches Prädicat, von Gott gebraucht, die Wiſſenſchaftslehre für abſurd hielt, an die Spitze des Syſtems ſtellt, iſt damit ein ganz anderes Princip aufgetreten und die Wiſſenſchaftslehre factiſch aufgegeben. Mit gleichem Unrechte behauptet er, ſein Vater habe darin die Religionslehre wiſſenſchaftlich begründet, was ſchon durch das eigene Geſtändniß des Vaters, dieſe Schriften ſollen eine bloße populäre Darſtellung enthalten, widerlegt wird. Alle die Sätze von Gott, dem abſoluten Seyn, dem reinen Lichte, deſſen Spaltung in unendliche Ichs, dem Daſeyn Gottes in der Natur, über welche theils Unrichtiges, theils Wi-

hen bleiben konnte, und ein selbstthätiger Geist, sobald er sich mit demselben vertraut gemacht hatte, auf den Gedanken kommen mußte, es zu verlassen und mit einem höheren Standpunkte zu vertauschen. So bezeichnet der Uebergang zum Systeme Schelling's ein nothwendiges Moment in der Bildungsgeschichte der Philosophie.

Schelling, durch das Studium der Naturwissenschaften, in denen Fichte stets Fremdling geblieben zu seyn scheint, frühzeitig mit regem Sinn für das Naturleben erfüllt, mußte sehr bald die untergeordnete Stellung bemerken, in welche in der Wissenschaftslehre die Natur, als das Nicht-Ich versetzt wurde, aber wider den Geist des Systems selbst, da sie ja, als Nicht-Ich, das Ich einschränken, auf dasselbe einwirken, und seiner Thätigkeit hemmend entgegentreten sollte, was ohne eigenthümliche Realität und Kraft undenkbar war. So bot sich auf die natürlichste Weise der Gedanke dar, dem Nicht-Ich,

---

versprechendes vorgetragen wird, ermangeln des haltbaren Grundes. Deßwegen durfte auch Schelling nicht getadelt werden wegen der intellectuellen Anschauung, und daß er von ihr und durch sie von dem Absoluten ausgegangen, denn eben sein Vater war gerade derjenige, welcher zuerst, ganz wider Kant's Sinn, die intellectuelle Anschauung als das alleinige Organ der Philosophie geltend machte, und auch in der neuen Lehre unter der Benennung reiner Gedanke fortdauernd geltend macht. Endlich darf die frühere atheistische Lehre nicht damit entschuldiget werden, daß der Gedanke an einen lebendigen Gott der damaligen Bildung fern gelegen (p. 411). Einmal ist dieses Vorgeben unrichtig. In Deutschland war die freigeisterische Denkart niemals so verbreitet wie in Frankreich. Wie viele Gebildete der damaligen Zeit ließen sich, weder durch die Französischen Encyclopädisten und das verrufene Système de la Nature, noch durch deutsche Philosophen irre machen in ihrem Glauben an den lebendigen Gott, und hielten daran fest bei allem Wechsel der Systeme! Sodann wollte Kant einen persönlichen Gott, als den moralischen, allweisen Urheber und Regierer der Welt keineswegs aufgeben, sondern vielmehr durch den moralischen Beweis auf einem sicherern Wege, als seine Vorgänger, zu demselben gelangen. Endlich konnte man, gesetzt auch das Zeitalter hätte sich zum Atheismus hingeneigt, von einem so kräftigen Denker, wie Fichte, erwarten, daß er dem Strome der Meinungen sich entgegengestellt, und die Zeitgenossen auf den rechten Weg geleitet hätte.

der Natur, die gleiche Realität wie dem Ich, der Intelligenz, dem Selbſtbewußtſeyn zu ſichern, und, um dem hieraus nothwendig entſpringenden Dualismus zu entgehen, das abſolute Ich als das höhere, über beiden, dem Ich, der Intelligenz, und dem Nicht-Ich, der Natur, ſchwebende, aber in beiden ſich offenbarende, Eine ewige Seyn und Weſen zu ſetzen. In dieſem Geiſte ſind die erſten Schriften Schelling's gedacht, vom Ich, als Princip der Philoſophie, die philoſophiſchen Briefe über Dogmatismus und Criticismus und die Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wiſſenſchaftslehre, geſammelt in den philoſophiſchen Schriften 1ſter Bd. Landshut 1809. So war er berechtiget, zu behaupten: „Gott in theoretiſcher Bedeutung ſei Ich = Nicht-Ich, in praktiſcher aber abſolutes Ich, das alles Nicht-Ich zernichtet. Die Cauſalität des unendlichen Ichs ſei abſolute, die ganze Unendlichkeit erfüllende Macht, welche nichts Widerſtrebendes, ſelbſt nicht das als unendlich vorgeſtellte Nicht-Ich, in ihrer Sphäre duldet; ſo daß auch das Moralgeſetz ſelbſt nur in Bezug auf ein höheres Geſetz des Seyns, das im Gegenſatz gegen das Geſetz der Freiheit, Naturgeſetz heißen kann, Sinn und Bedeutung erhalte. Die Urform des Ich iſt die des reinen, ewigen Seyns; es iſt ſchlechthin, alſo auſſer aller Zeit geſetzt, die Form ſeiner intellectualen Anſchauung iſt Ewigkeit. Das Princip der Einheit, welches für das abſolute Ich conſtitutives Princip immanenter Einheit iſt, daſſelbe iſt für das endliche nur regulatives Princip objectiver Einheit, das endliche Ich ſoll ſtreben, in der Welt das hervorzubringen, was im Unendlichen iſt, und der höchſte Beruf des Menſchen iſt, Einheit der Zwecke in der Welt zum Mechanismus, Mechanismus aber zur Einheit der Zwecke zu machen.*)

Für dieſes höhere, über der Intelligenz und Natur ſeiende, aber in beiden ſich offenbarende Weſen war der Ausdruck Ich nicht mehr paſſend: es war höher als Ich. Schelling nennte es daher lieber das Abſolute, oder die abſolute Identität oder Indifferenz, nemlich des Idealen und Realen, der Intelligenz, (des Geiſtes) und der Natur, des Subjectiven und

*) philoſophiſche Schriften 1ſter Bd. S. 55— 57. 114.

Objectiven. Der Grund davon iſt folgender: Soll das Abſolute von uns gedacht werden, ſo kann dies nur geſchehen, weil es die Organiſation unſeres Weſens ſo mit ſich bringt, durch die Reflexion, in Form von Sätzen. Die Reflexion macht einen Gegenſatz in dem, was dem Weſen nach Eins iſt. So zerfällt die Welt vor unſerm Bewußtſeyn in eine innere und äußere, in Geiſt und Natur, wir unterſcheiden in uns ſelbſt Seele und Leib, Denken und Anſchauen, Ideales und Reales, Subjectives und Objectives, und ähnliche Gegenſätze. Dieſe ſämmtlichen Gegenſätze ſind mithin bloße Producte unſerer Endlichkeit und der Beſchränktheit unſres Standpunktes. Das Abſolute nun, d. i. das Eine ewige Weſen, welches die Möglichkeit aller dieſer Gegenſätze in ſich enthält, darf eben deßhalb nicht gedacht werden als in dieſen Gegenſätzen ſelbſt befangen, als in ſich getheilt, oder als das Eine Glied des Gegenſatzes, etwa als das Ideale, welchem ein Reales gegen über ſteht; oder noch viel weniger als Product dieſer Gegenſätze. Sondern es iſt ideal, aber von Ewigkeit in demſelben Acte zugleich und, ohne aus ſeiner Idealität herauszutreten, auch das Reale, und wiederum, wird es als Reales gedacht, ſo darf man nicht vergeſſen, daß es die ganze Idealität ungetheilt und ewig in ſich trägt. Oder in einem verſtändlicheren Ausdrucke: Denkt man ſich das Abſolute als Geiſt, ſo iſt dabei die Vorſtellung zu entfernen, als ob dieſer Geiſt eine von ihm unterſchiedene, ihm entgegengeſetzte Welt auſſer ſich hätte, oder irgend wie aus ſeiner Idealität heraustretend in eine Welt ſich verwandelte, ſondern er enthält ipso facto in ſeiner ewigen Einfachheit und Ungetheiltheit die Subſtanz und das Weſen der Welt in ſich, er iſt der unmittelbare Quell alles Lebens und aller Kraftthätigkeit in ihr, in den verſchiedenen Stufen der Organiſation und der unendlichen Mannichfaltigkeit der Geſchöpfe. Und umgekehrt: Denkt man ſich das Abſolute als Welt, ſo ſoll damit nicht geſagt ſeyn, der abſolute Geiſt ſei auſſer ihr, ein Weſen für ſich; ſondern die Welt ſelbſt iſt, ihrem Weſen nach, der abſolute Geiſt, das ganze Abſolute, aber in der Form der Objectivität. So wenig unſere Seele ein Weſen für ſich iſt ohne den mit ihm verbundenen Leib, und ſo wenig dieſer Leib unſer Leib iſt in

dem Leben ſeiner Organe ohne die inwohnende Seele, ſondern Seele und Leib daſſelbe Eine Weſen des Menſchen ſind, nur von zwei verſchiedenen Seiten angeſehen; ſo wenig iſt auch der abſolute Geiſt von dem Univerſum getrennt, oder dieſes ohne ihn. Dies iſt der wahre Sinn der ſo oft mißverſtandenen abſoluten Identität.

Hieraus wird es begreiflich, wie Schelling nach dieſem Principe bewogen werden konnte, folgende Sätze aufzuſtellen: Philoſophie ſelbſt iſt nichts anders als Naturwiſſenſchaft. Natur iſt der ſichtbare Geiſt, Naturphiloſophie iſt Darſtellung der Ideen und der Identität der Natur mit der Ideenwelt. Die Natur hat unbedingte Realität. Die höchſte Vervollkommnung der Naturwiſſenſchaft wäre die vollkommene Vergeiſtigung aller Naturgeſetze zu Geſetzen des Anſchauens und Denkens, eine Theorie, Kraft welcher die ganze Natur ſich in eine Intelligenz auflößte. Dieſes höchſte Ziel erlangt die Natur durch den Menſchen, oder allgemeiner, die Vernunft. Alles, was iſt, iſt die abſolute Identität ſelbſt, und Alles was iſt, iſt an ſich Eins. Die abſolute Identität iſt nicht Urſache des Univerſums, ſondern das Univerſum ſelbſt. Das Univerſum iſt daher gleich ewig mit der abſoluten Identität ſelbſt. Gott iſt das allein Wirkliche, allein Anſchauliche und in Allem Angeſchaute. Er iſt das Poſitive in der Naturwelt, weſentlich die Natur, und daher alle Philoſophie ipso facto Naturphiloſophie.

Alle Mißgriffe dagegen, alle Inconſequenzen und Widerſprüche entſprangen in dieſem Syſteme aus dem unglücklichen Gedanken Schelling's, von der abſoluten Identität aus die Natur in ihren einzelnen Momenten (und dann natürlich auch den endlichen Geiſt in der Geſchichte) conſtruiren, ſchaffen zu wollen, wie er ſelbſt ſagte, ſie aus ihrer eignen abſoluten Thätigkeit ſich entwickeln zu laſſen. Die Ausgeburt dieſes Unternehmens konnte, wie verführeriſch und ſchmeichleriſch es auch für die menſchliche Eitelkeit war, doch am Ende nichts weiter ſeyn als ein intereſſanter, naturphiloſophiſcher Roman. Der Grund des Mißlingens liegt nicht, wie Schelling ſich

überredete *), in den Mängeln des Menſchen, des Individuums, welches dieſe Anſicht ausſpricht, als ob es nemlich einem andern beſſer gelingen werde, ſondern in der Unauflöß-lichkeit und Transſcendenz des ganzen Problems.

Schelling muß nämlich, ſoll anders ſein Syſtem ſich als das wahre, unſere geiſtigen Bedürfniſſe befriedigende, erweiſen, darthun: Erſtens, daß es in uns eine intellectuelle Anſchauung, in dem von ihm genommenen Sinne, giebt, und daß wir durch ſie einer adäquaten Erkenntniß des Abſoluten fähig ſind. Die einfache Verſicherung, es ſey ſo, kann uns nicht gnügen. Der Beweis könnte nur durch eine genetiſche Entwickelung unſerer geſammten geiſtigen Organiſation geliefert werden, damit ſowohl die Stelle, welche ſie in derſelben einnimmt, als ihr Gehalt und Umfang genau beſtimmt würde, ſey es nun, daß ſie als die höchſte Kraft ſchon bei der Geburt in dunklen, unverſtandenen Ahndungen in uns ſchlummere und erſt durch das Wachsthum und Ineinandergreifen der übrigen Seelenthätigkeiten zum vollen Bewußtſeyn ſich herausarbeite, oder als das höchſte und gediegenſte Product dieſer geſteigerten Seelenthätigkeiten ſelbſt zu betrachten ſey. Zweitens müßte bewieſen werden, daß das Abſolute eben als die abſolute Identität des Denkens und Seyns und ähnlicher Gegenſätze des Verſtandes zu denken ſey. Sind die Gegenſätze des Verſtandes, Geiſt und Natur u. ſ. w. Formen der Endlichkeit, wie ſie es ſind, ſo muß wohl das Abſolute über dieſe Formen erhaben ſeyn; allein dieſes berechtigt uns nicht, daſſelbe nach denſelben Verſtandesformen wie das Endliche, nur als die abſolute Identität dieſer Gegenſätze zu denken, und ſomit das Endliche zum Maßſtabe des Unendlichen zu machen. Drittens, das Syſtem darf ſich nicht in Inconſequenzen und Widerſprüche verwickeln, und dies um ſo weniger, da der Urheber deſſelben eine adäquate Erkenntniß des Abſoluten zu beſitzen vorgiebt. Schelling hätte daher nicht behaupten ſollen a) „das Abſolute ſey überhaupt nicht real, ſondern an ſich ſelbſt nur ideal,

*) Darlegung des wahren Verhältniſſes der Naturphiloſophie zur verbeſſerten Fichte'ſchen Lehre. Tübingen 1806. S. 164.

die Form der Beſtimmtheit des Realen durch das Ideale ſey das Zweite, und das Reale ſelbſt das Dritte *). b) In dem Abſoluten (Gott) liege nicht der poſitive Grund der endlichen Dinge, ſondern nur der Grund der Ideen, welche wieder nur Ideen produciren, ſo daß keine poſitive von ihnen ausgehende Wirkung eine Brücke vom Unendlichen zum Endlichen macht; die endlichen Dinge ſeien nicht real, ihr Grund könne daher nicht in einer Mittheilung von Realität an ſie, ſondern nur in einer Entfernung, in einem Abfall vom Abſoluten liegen **), wovon der Grund im Realen, Angeſchauten ſelbſt liegt, welches ganz als ein Selbſtſtändiges, Freies zu betrachten ſey. Dieſer Abfall ſey übrigens ſo ewig als die Abſolutheit und die Ideenwelt ſelbſt.“ Der Satz unter a widerſpricht dem Principe des Syſtems, da in der abſoluten Identität nicht von einem Erſten, Zweiten und Dritten die Rede ſeyn kann. Was aber von dem Abfalle des Endlichen vorgetragen wird, iſt ganz undenkbar. Denn Einmal liegt ſchon in dem Begriffe des Endlichen das Bedingtſeyn durch ein Anderes, welches dem Weſen nach doch nur das Abſolute ſeyn kann. Ein Freies kann das Endliche nur bedingter Weiſe ſeyn, nachdem es die Freiheit von dem Abſoluten erhalten hat; nicht aber darf es ſeinem Urſprunge nach ſelbſt als ein Freies betrachtet werden. Sodann iſt aber auch das Abſolute (= Gott nach Schelling), welches nicht den poſitiven Grund der endlichen Dinge enthält, auch gar nicht das Abſolute, nicht das unendliche Weſen der Dinge, als der Grund von Allem. Endlich iſt ein ewiger Abfall ſchon an ſich ſelbſt ein Unding, weil in dem Begriffe eines Abfalls zweierlei liegt, ein urſprüngliches Einsſeyn mit dem, wovon das Abfallende abfällt, und dann der Act des Abfallens ſelbſt. So iſt die Entſtehung des Endlichen in dieſem Syſteme undenkbar. Um daſſelbe vor dieſem Abgrunde zu retten, greift Schelling nach einem verzweifelten Mittel. Es ſoll nämlich das erſcheinende Univerſum, oder die Geſammtheit der endlichen Dinge gar nicht real ſeyn, ſondern in einem bloßen Nichtſeyn

*) Philoſophie und Religion. Tübingen 1804 S. 21. 22.
**) Ebendaſ. S. 35—40.

beſtehen. Dieſer letzte Betrug ſeiner ſelbſt iſt aber noch ärger als der erſte. Abgeſehen von den unwiderleglichen Ausſprüchen des Bewußtſeyns von der Realität der Außenwelt, deren Kraftthätigkeit und Widerſtand wir ſelbſt jeden Augenblick empfinden, erhält durch jene Annahme, weit entfernt, daß es ihm zum Stützpunkte dienen ſollte, das Syſtem vielmehr einen Stoß, der es bis ins Innerſte erſchüttert und in ſeine Atome auflößt. Iſt nemlich das endliche Univerſum, das Nichtſeyende, ein buntes Schauſpiel flüchtiger Erſcheinungen, ſo iſt auch das menſchliche Leben, als ein Theil und beſondere Form des endlichen Seyns, ein Nichtſeyendes, und da das Bewußtſeyn ſelbſt ein endliches, in der Zeit entſtehendes, verſchiedener Grade der Klarheit und der Dunkelheit ſo wie der mannichfaltigſten Modifikationen fähiges iſt, ſo fällt auch unſer ganzes Wiſſen, als ein Product dieſes Bewußtſeyns, und ein in demſelben Beſtehendes, in dieſes Schattenreich des Nichtſeyenden, und eine Erkenntniß des Abſoluten durch intellectuelle Anſchauung vom Standpunkte des Menſchen aus iſt nichts weiter als der Traum und Wahn unſeres irren Geiſtes. Das Verfehlte in dieſer Speculation ſollte durch die Aphorismen zur Einleitung in die Naturphiloſophie *) ausgeglichen werden. In dieſen wird der Gedanke, als laſſe ſich von Gott etwas abſondern, herleiten, oder als gebe es eine freie, an ſich ſeiende Individualität, als unſtatthaft verworfen, und dagegen gelehrt: „Es ſey nur Eins, Gott oder das All, unſer Denken, unſer Seyn iſt nicht unſer, ſondern Gottes oder des Alls.“ Damit wird aber wieder zu viel behauptet, der Gang des Syſtems ſchweift von der rechten Mitte ab ins entgegengeſetzte Extrem. Iſt nemlich das einzige ſeiende Weſen Gott und Alles nur Gottes oder des Alls, ſo iſt ganz undenkbar, daß das unendliche Weſen ſelbſt in die Bedingungen des Raums und der Zeit eingehe, in eine Mannichfaltigkeit endlicher theilbarer Weſen auseinandertrete, ſinnliche Qualitäten annehme, und einem Wechſel der Zuſtände unterliege. Sind dieſes hingegen bloße Prädicate

*) Jahrbücher der Medizin als Wiſſenſchaft 1ſter Bd. Tübingen 1805.

endlicher Weſen, ſo liegt darin ſchon von ſelbſt die Unmöglichkeit, daß dieſe endlichen Weſen das Unendliche ſelbſt, oder eine Form des unendlichen Weſens ſeien. Die endlichen Weſen aber, und mithin unſer eigenes Seyn und Leben mit Allem, was demſelben Werth ertheilt, für etwas Nichtſeiendes zu erklären, iſt den unverfälſchten Ausſprüchen unſeres Bewußtſeyns ſo ſehr entgegen, daß nur ein exaltirter, krankhaft geſpannter Geiſt mit dieſem Gedanken ſich, ich will nicht ſagen befreunden, ſondern ihn blos zu ertragen vermag.

Als der höchſte Gipfel und Lichtpunkt des ganzen Syſtems, in welchem nach dieſen vergeblichen Verſuchen mit Hülfe des gotterleuchteten Philosophus teutonicus Jacob Böhme, der Schleier von dem Weſen Gottes ganz gehoben, und damit auch die innerſte Wurzel des menſchlichen Seyns an den Tag gelegt werden ſoll, ſind die philoſophiſchen Unterſuchungen über das Weſen der menſchlichen Freiheit (philoſophiſche Schriften 1ſter Bd. Landshut 1809) zu betrachten. Was jedoch darin gelehrt wird von einem Grunde ſeiner Exiſtenz, den Gott in ſich hat, und der nicht Er ſelbſt iſt, ſondern die Natur in ihm, ein von ihm zwar unabtrennliches, aber doch unterſchiedenes Weſen; von einer Natur, die jenſeits des abſoluten Seyns der abſoluten Identität liegt; von Gott, als dem Prius des Grundes, indem er ſchon actu exiſtirt, ehe er den Grund ſeiner Exiſtenz ſetzt; endlich von einer Sehnſucht, die erſt Gott gebähren will, ſo wie von dem göttlichen Verſtande, welcher in das chaotiſche Gemenge göttlicher Kräfte eine Scheidung bringt, woraus erſt der Stoff zu den Leibern genommen wird, und ſo in einer ſtufenweiſe geſchehenden Entfaltung der Kräfte die verſchiedenen Naturweſen hervorgehen *), auf ähnliche Weiſe, wie die Termitenkönigin, indem ihr Leib ungeheuer aufſchwillt, durch ununterbrochene periſtaltiſche Bewegung die Eier legt: dieſes gehört wohl mit zu dem Unverſtändlichſten und Abentheuerlichſten, was der menſchliche Geiſt über die Geburt der Dinge je ausgedacht hat, und es iſt unbegreiflich, wie ein Mann von Schellings Geiſt jemals

*) Ebendaſ. S. 429—436.

glauben konnte, durch Jacob Böhme in dieſe Geheimniſſe eingeweiht zu werden, da ja die verworrenen Deductionen Böhmes den klaren Beweis an ſich tragen, daß ſie nicht göttliche Offenbarungen, ſondern eigene Fabrikate eines zwar nach der höchſten Wiſſenſchaft urkräftig ſtrebenden, aber aus Mangel an wiſſenſchaftlicher Bildung ſich ſelbſt verwirrenden Geiſtes ſind.

Nach der Verſicherung eines geiſtreichen Schülers *) dürfen wir noch einer neuen Epoche im Syſteme Schellings entgegenſehen, in welchem die Freiheit zum Princip erhoben, und die Verſöhnung der Philoſophie mit dem Chriſtenthume ausgeſprochen werden ſoll. Sollte ſich dieſes beſtätigen, ſo würde der vortreffliche Mann allerdings ſeine Laufbahn auf eine ſeiner würdige Weiſe beſchließen; allein dann würde er auch ſein bisheriges Syſtem factiſch zurücknehmen, und zum höchſten Standpunkte aufſteigend daſſelbe als eine unvollkommnere Stufe des Erkennens hinter ſich zurücklaſſen müſſen. Dieſes Syſtem gehört den Lehr- und Wanderjahren an, es iſt ein würdiger Schmuck für die Propyläen, aber das Heiligſte des Gott geweihten Tempels ſelbſt darf es nicht betreten. Wer Gott ſo erkennt, wie ihn das Chriſtenthum verkündiget, der fühlt zwar im ſittlichen und religiöſen Bewußtſeyn deſſen beſeligende Nähe, allein ohne ſich ihm gleichſetzen zu wollen. Nenne er dieſes Bewußtſeyn Vernunft oder intellectuelle Anſchauung, Glaube, Gefühl, Religion, Erleuchtung, oder wie ſonſt: es iſt ja immer nur die Form eines endlichen Geiſtes, die Art und Weiſe, wie der Menſch ihn zu faſſen ſucht, wobei der Abſtand zwiſchen dem Geſchöpf und dem Schöpfer nicht verſchwindet. Der chriſtliche Philoſoph beſcheidet ſich Gott zu erkennen, wie er an ſich iſt, er maßt ſich nicht an das Geheimniß der Schöpfung zu ergründen und jene magiſchen Bande und wahre hermetiſche Kette zu durchſchauen, wodurch alle Weſen gegen einander gezogen werden: gerade das Ueberſchwengliche, Unerforſchliche, der Speculation Unerreichbare, das er gelten läßt, beweiſt, daß er die Aufgabe der Philoſophie richtig gefaßt hat, und die Wiſſenſchaft

*) Stahl: Die Philoſophie des Rechts nach geſchichtlicher Anſicht 1ſter Bd. Heidelberg 1830. Vorrede und S. 353.

in der Unendlichkeit der Idee nicht mit der zeitlichen Form und der Individualität des Darſtellenden verwechſelt. Sollte Schelling noch in dieſem Sinne zu uns ſprechen wollen, ſo würde er ein empfängliches Geſchlecht finden, ich würde ihn freudig auf einem Gebiete willkommen heißen, welches Raum für uns alle hat, und durch die Geſinnungen der Humanität, die es erweckt, vor allen geeignet iſt, die endliche Verſöhnung der Denker zu bewirken.

Hiermit ſind wir zugleich an der Geburtsſtätte des Hegel'ſchen Syſtems angelangt. Der natürlichſte Gang unſerer weiteren Unterſuchung wird nun ſeyn, daß wir Erſtens uns deutlich zu machen ſuchen, wie Hegel von dem Schelling'ſchen Syſteme aus zu dem ſeinigen gelangen konnte, und worin das Eigenthümliche deſſelben beſteht; und Zweitens ob dieſes Syſtem ſeine Aufgabe auch wirklich gelöſt und die Philoſophie abgeſchloſſen habe.

Erſter Theil.

Die Entſtehung und Ausbildung des Hegelſchen Syſtems.

Bei ſeinem erſten Auftreten finden wir Hegel als einen Freund und Anhänger Schelling's. Im Jahr 1801 ſchrieb er, um ſich die Rechte eines Privatdocents in Jena zu erwerben, eine dissertatio: de orbitis planetarum, er vertheidigte aber nicht dieſe Diſſertation ſelbſt, da ſie an dem zur Disputation feſtgeſetzten Tage nicht fertig wurde, ſondern disputirte den 2ten Auguſt 1801 über Theſes. In demſelben Jahre gab er die kleine, aber intereſſante Schrift heraus: Differenz des Fichte'ſchen und Schelling'ſchen Syſtems der Philoſophie. Jena 1801. Hier ſtellt er ſich auf den Standpunkt Schellings, deſſen Syſtem er theils im Vergleich mit dem Fichteſchen hervorzuheben, theils gegen die Mißdeutungen Reinhold's zu ſchützen ſucht; jedoch bemerkt man ſchon hier ſowohl in der ganzen Darſtellung als in einzelnen Aeuſſerungen Manches Eigenthümliche, das kotyledonenartig ſich entwickelnd, ein ſelbſtſtändiges Gewächs verheißt. Hierzu gehört Folgendes: Erſtens die Vernunft wird in Beziehung auf die Reflexion als Kraft des negativen Abſoluten, damit als abſolutes Negiren erklärt, und zugleich als Kraft des Setzens der entgegengeſetzten objectiven und ſubjectiven Totalität. Einmal erhebt ſie den Verſtand über ihn ſelbſt, treibt ihn zu einem Ganzen nach ſeiner Art, ſie verführt ihn, eine objective Totalität zu produciren, jedes Seyn iſt, weil es geſetzt iſt, ein entgegengeſetztes, bedingtes und bedingendes, der Verſtand

vervollſtändiget dieſe ſeine Beſchränkungen durch das Setzen der entgegengeſetzten Beſchränkungen, als der Bedingungen; dieſe bedürfen derſelben Vervollſtändigung und ſeine Aufgabe erweitert ſich zur unendlichen. Vernunft vereiniget die widerſprechenden Gegenſätze des Verſtandes, ſetzt beide zugleich, und hebt beide auf. *) Zweitens An das Syſtem der Philoſophie, als eine Organiſation von Sätzen, eine durch Reflexion producirte Totalität des Wiſſens, kann die Forderung geſchehen, daß ihm das Abſolute, welches der Reflexion zum Grunde liegt, auch nach Weiſe der Reflexion, als oberſter abſoluter Grundſatz vorhanden ſei. Eine ſolche Forderung trägt aber ihre Nichtigkeit ſchon in ſich; denn ein durch die Reflexion angeſetztes, ein Satz iſt für ſich ein beſchränktes und Bedingtes, und bedarf einen andern zu ſeiner Begründung u. ſ. w. ins Unendliche. Es ſei dies ein bloßer Wahn. So drücke der Satz A = A wohl die reine Einheit aus, d. i. eine ſolche, worin von der Entgegenſetzung abſtrahirt iſt, nicht aber zugleich das Setzen des Entgegengeſetzten, der Ungleichheit, indem das eine A das Subject, das andere das Object iſt, und ſomit der Ausdruck für ihre Differenz A nicht = A, oder A = B.**) iſt. Es hatte aber Schelling in demſelben Jahre, da, wo er eine Darſtellung ſeines wahren Syſtems vom Indifferenzpunkte aus geben wollte,***) das Abſolute, als abſolute Vernunft, in der Formel A = A an die Spitze des Syſtems geſtellt, und von da aus die Conſtruction des Syſtems angefangen. Es wurde mithin hierdurch von Hegel zugleich dieſes Verfahren Schelling's verworfen. Die intellectuelle Anſchauung ſelbſt hingegen, welche Hegel die transſcendentale nennt, behielt er bei als Bewußtſeyn der Identität des Subjectiven und Objectiven, der Intelligenz und des Seyns, und als das nothwendige Organ der Philoſophie. (S. 51. 52.) Und der Zweck dieſer kleinen Schrift iſt, zu zeigen, daß das Fichte'ſche Syſtem, un-

*) S. 29. 42.

**) S. 45.

***) Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik 2ten Bandes 2tes Heft. Jena 1801.

geachtet es die tiefſte und gründlichſte Speculation iſt, doch als Syſtem unvollkommen iſt, weil die Forderung des Syſtems und das Syſtem ſelbſt nicht zuſammenfallen, und die abſolute Identität, Ich = Ich ſich in das Poſtulat verwandelt: Ich ſoll gleich Ich ſeyn; daß hingegen das Princip der Identität abſolutes Princip des ganzen Schellingiſchen Syſtems iſt, Philoſophie und Syſtem zuſammenfallen, und die Identität ſich nicht in den Theilen, noch weniger im Reſultate verliert.*) Der Reſt enthält eine Beleuchtung der Reinholdiſchen Anſicht der Syſteme Fichte's und Schelling's, und des Verlaufs ſeiner philoſophiſchen Metempſychoſe.

Im folgenden Jahre 1802 nahm Hegel einen ſehr thätigen Antheil an dem Kritiſchen Journal der Philoſophie, welches Schelling in Verbindung mit ihm herausgab. Der größere Theil der Arbeiten iſt von Hegel. Dieſes Journal bleibt ein merkwürdiges Actenſtück zur chronique scandaleuse der Philoſophie. Das erſte Heft des erſten Bandes enthält jenen ſchauderhaften Prozeß Reinholds, deſſen ſich keine Inquiſition im Auto — da — fé zu ſchämen hätte.**) Wer die Eigenthümlichkeit Hegel's in jener Zeit genauer kennen lernen will, dem empfehlen wir die Abhandlungen: über das Verhältniß des Scepticismus zur Philoſophie (1ſten Bandes 2tes Stück), Glauben und Wiſſen, oder die Reflexionsphiloſophie der Subjectivität in der

*) S. 86. ꝛc. 122.

**) Damit wurde in der Philoſophie ein Ton angeſtimmt, wie er ſeit den halbbarbariſchen Zeiten der Scholaſtik nicht gehört worden war, nie gehört werden ſollte, und der ſich auf keine Weiſe und unter keiner Bedingung rechtfertigen läßt. Das merkwürdigſte Actenſtück dieſes Scandals iſt das Geſpräch zwiſchen dem Verfaſſer und einem Freunde, über das abſolute Identitäts-Syſtem und ſein Verhältniß zu dem neueſten (Reinholdiſchen) Dualismus (kritiſches Journal 1ſten Bds 1ſtes Stück. Tübing. 1802.). Wie die Extreme ſich berühren, ſo finden ſich auch in dieſem Geſpräch wiſſenſchaftlicher Geiſt und gemüthloſe, gemeine Geſinnung unmittelbar beiſammen. Wie hoch ſteht dagegen der gemißhandelte Reinhold in ſeiner Sanftmuth und ſeiner ſich ſelbſt opfernden Wahrheitsliebe. Die ge-

Vollſtändigkeit ihrer Formen, als Kantiſche, Jacobi'ſche und Fichteſche Philoſophie, (2ten Bandes 1ſtes Stück) ſo wie die über die wiſſenſchaftliche Behandlung des Naturrechts (2ten Bds 2tes u. 3tes Stück.) Inſonderheit enthält der Aufſatz über Glauben und Wiſſen eine ſcharfe, tiefdringende Kritik jener drei Formen der Philoſophie, freilich immer unter der Vorausſetzung der Richtigkeit des Schellingiſchen Standpunkts: wer dieſen ſelbſt beſtreitet, für den muß ſich auch in der Polemik Vieles anders geſtalten.

Dieſe kleineren Schriften waren indeſſen nur die Vorſpiele viel größerer Compoſitionen. Das erſte größere Werk von ganz eigenthümlichem Gliederbau, wodurch Hegel ſich von Schelling trennte, und einen eigenen Weg einſchlug, war: das Syſtem der Wiſſenſchaft, 1ſter Thl. Die Phänomenologie des Geiſtes. Bamberg und Würzburg 1807. Bemerkenswerth iſt in dieſer Beziehung die ausführliche, lehrreiche Vorrede. Hegel denkt ſich der Wahrheit gemäß, die verſchiedenen philoſophiſchen Syſteme als die fortſchreitende Entwickelung der Wahrheit, nicht aber als einander blos widerſprechende. „Die Knospe, ſagt er, verſchwindet in dem Hervorbrechen der Blüthe, und man könnte ſagen, daß jene von dieſer widerlegt wird; eben ſo wird durch die Frucht die Blüthe für ein falſches Daſeyn der Pflanze erklärt, und als ihre Wahrheit tritt jene an die Stelle von dieſer. Dieſe Formen verdrängen ſich als unverträglich mit einander; aber

---

recht richtende Nachwelt legt dieſe mit in die Wagſchaale; ihr gilt der Menſch mehr als der Forſcher. Daß aber jene Ausbrüche einer barbariſchen Natur nicht Folgen einer momentanen Verdunklung des Bewußtſeyns ſind, ſondern auf ein tiefer liegendes Princip hindeuten, und Kant's Hypotheſe von einem radicalen Böſen zu beſtätigen ſcheinen, beweiſen Schelling's Schreiben an Prof. Kapp in Erlangen (ſiehe Kapps Sendſchreiben an Schelling 1830) und Hegel's Recenſion der Schriften von Schubarth und Carcanigo u. ſ. w. in den letzten Nummern der Jahrbücher für wiſſenſchaftliche Kritik von 1829. Solche Uebereilungen ſetzen nicht blos den Menſchen herab, ſondern ſchaden auch der Lehre ſelbſt, indem ſie den Verdacht erregen, daß es mit einer Sache, welche durch keine beſſern Gründe, als Schimpfreden, geſtützt werden könne, ſchlecht ſtehen müſſe.

ihre flüſſige Natur macht ſie zugleich zu Momenten der organiſchen Einheit, worin eins ſo nothwendig als das andere iſt, und dieſe gleiche Nothwendigkeit macht erſt das Leben des Ganzen aus"*) Sein Zweck in der Phänomenologie iſt, daran mitzuarbeiten, daß die Philoſophie der Form der Wiſſenſchaft näher komme, daß ſie wirklich Syſtem werde, Wiſſen und nicht blos Liebe zum Wiſſen, wie ihr Name ſagt. Die Wahrheit hat daher in dem Begriffe allein das Element ihrer Exiſtenz, und dies behauptet Hegel in Widerſpruch mit denen, welche das Abſolute durch Anſchauung, durch unmittelbares Wiſſen und Gefühl erfaſſen wollen, und nicht ſowohl Einſicht als Erbauung bezwecken.**) Die Philoſophie muß ſich hüten, erbaulich ſeyn zu wollen. Es iſt eine Naivität der Leere an Erkenntniß, von dem Abſoluten, dem A = A, zu ſagen, es ſei darin alles Eins, etwa wie in der Nacht, worin, wie man zu ſagen pflegt, alle Kühe ſchwarz ſind. Es kommt Alles darauf an, das Wahre nicht als Subſtanz, ſondern eben ſo ſehr als Subject aufzufaſſen und auszudrücken. Die Subſtanzialität ſchließt ſo ſehr das Allgemeine, oder die Unmittelbarkeit des Wiſſens, als diejenige, welche Seyn, oder Unmittelbarkeit für das Wiſſen iſt, in ſich, indem auch das Denken als Denken, in ſeiner Allgemeinheit, dieſelbe Einfachheit, oder ununterſchiedene, unbewegte Subſtanzialität iſt. Die lebendige Subſtanz iſt ferner das Seyn, wel-

*) Vorrede Seite III. Nur wird hier irrig die Blüthe für ein falſches Daſeyn der Pflanze erklärt, und die Frucht für die Wahrheit derſelben, was keinen Sinn hat. Die Blüthe iſt kein falſches Daſeyn der Pflanze, ſondern ein eben ſo nothwendiges Moment in der Metamorphoſe der Pflanze, und ſogar die Bedingung der Frucht, dieſe iſt daher auch nicht die Wahrheit der Blüthe, denn die Blüthe hat ihre eigene Wahrheit, es mag daraus eine Frucht entwickelt werden oder nicht. Sondern das Wahre iſt; Die Blüthe iſt ein unvollkommeneres Glied der Metamorphoſe, als die Frucht. Eine Pflanze, welche nur bis zur Blüthe gelangt, wird nicht Alles, was ſie unter günſtigen Umſtänden werden kann, und indem ſie nicht zur Frucht reift, kann ſie auch nicht durch den Saamen in den Anfang zurückkehren und ſich fortpflanzen.

**) S. VI—IX.

ches in Wahrheit Subject, oder was dasselbe heißt, wirklich ist, nur insofern sie die Bewegung des sich selbst Setzens, oder die Vermittelung des sich anders Werdens mit sich selbst ist. Sie ist als Subject die reine einfache Negativität, eben dadurch die Entzweyung des Einfachen, oder die entgegensetzende Verdoppelung, welche wieder die Negation dieser gleichgültigen Verschiedenheit und ihres Gegensatzes ist; nur diese sich wiederherstellende Gleichheit, oder die Reflexion im Anderssein in sich selbst — nicht eine ursprüngliche Einheit als solche, oder unmittelbare als solche, ist das Wahre *). Ist das Absolute eine Gleichheit des Wesens und der Form, so muß es auch in der Wissenschaft eben so sehr als Form gefaßt werden, und im ganzen Reichthum der entwickelten Form; dadurch wird es erst als Wirkliches gefaßt und ausgedrückt. Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen. Das Absolute ist wesentlich Resultat, erst am Ende ist es das, was es in Wahrheit ist; und hierin eben besteht seine Natur, Wirkliches, Subject, oder sich selbst Werden zu sein. Das Absolute, wie es zuerst und unmittelbar ausgesprochen wird, als Princip, ist nur das Allgemeine. So wenig, wenn ich sage: alle Thiere, dies Wort für eine Zoologie gelten kann, eben so wenig drücken die Worte (Wörter) des Göttlichen, Absoluten, Ewigen ꝛc. das aus, was darin enthalten ist. Was mehr ist, als ein solches Wort, ist ein Anderswerden, das zurückgenommen werden muß, ist eine Vermittlung. Diese ist aber nichts anders als die sich bewegende Sichselbstgleichheit, oder sie ist die Reflexion in sich selbst, das Moment des für sich seienden Ich, die reine Negativität, oder das einfache Werden. Die Reflexion ist daher ein positives Moment des Absoluten. Sie ist es, die das Wahre zum Resultate macht, aber diesen Gegensatz gegen sein Werden eben so aufhebt, denn dieses Werden ist eben so einfach, es ist eben dies Zurückgegangensein in die Einfachheit. Wenn der Embryo wohl an sich Mensch ist, so ist er es aber nicht für sich; für sich ist er es

*) S. XXI.

nur, als gebildete Vernunft, die ſich zu dem gemacht hat, was ſie an ſich iſt. Aber dies Reſultat iſt ſelbſt einfache Unmittelbarkeit, denn es iſt die ſelbſtbewußte Freiheit, die in ſich ſelbſt ruht, und mit dem Gegenſatz verſöhnt iſt *).

Daraus ergiebt ſich, daß das Wiſſen nur als Wiſſenſchaft oder als Syſtem dargeſtellt werden kann, und daß ein ſogenannter Grundſatz oder Princip der Philoſophie, wenn es wahr iſt, ſchon darum auch falſch iſt, weil es Grundſatz oder Princip iſt, nur der Anfang, nicht die Ausführung. Daß das Wahre nur als Syſtem wirklich, oder daß die Subſtanz weſentlich Subject iſt, dies iſt in der Vorſtellung ausgedrückt, welche das Abſolute als Geiſt ausſpricht, der erhabenſte Begriff, welcher der neueren Zeit und ihrer Religion angehört. Das Geiſtige allein iſt das Wirkliche, es iſt das Weſen oder an ſich Seiende, das ſich Verhaltende oder Beſtimmte, das Andersſeyn und Fürſichſeyn, und in dieſer Beſtimmtheit oder ſeinem Außerſichſeyn in ſich ſelbſt Bleibende, oder es iſt an und für ſich. Dieſes an und für ſich Seyn aber iſt es erſt für uns oder an ſich, oder es iſt die geiſtige Subſtanz. Es muß dies auch für ſich ſelbſt, muß das Wiſſen von dem Geiſtigen und das Wiſſen von ſich als dem Geiſte ſeyn, d. h. es muß ſich als Gegenſtand ſeyn, aber eben ſo unmittelbar als vermittelter, d. h. aufgehobener, in ſich reflectirter Gegenſtand **).

Das Werden der Wiſſenſchaft überhaupt, oder des Wiſſens, iſt es, was dieſe Phänomenologie des Geiſtes, als der erſte Theil des Syſtems derſelben, darſtellt. Die Aufgabe, das Individuum von ſeinem ungebildeten Standpunkte aus, dem ſinnlichen Bewußtſeyn, zum Wiſſen zu führen, iſt hierbei in ihrem allgemeinen Sinne zu faſſen, und das allgemeine Individuum, der Weltgeiſt, iſt in ſeiner Bildung zu betrachten. Das beſondere Individuum iſt nemlich der unvollſtändige Geiſt, eine concrete Geſtalt, deren ganzes Daſeyn Einer Beſtimmtheit zufällt, und worin die andern nur in vermiſchten Zügen vorhanden ſind. In dem Geiſte, der höher

*) S. XXIII—XXV.
**) S. XXVIII—XXIX.

ſteht als ein anderer, iſt das niedrigere concrete Daſeyn zu einem unſcheinbaren Moment herabgeſunken, was vorher die Sache ſelbſt war, iſt nur noch eine Spur, ihre Geſtalt iſt eingehüllt und eine einfache Schattirung geworden, wie jemand, der eine höhere Wiſſenſchaft vornimmt, die Vorbereitungskenntniſſe, die er längſt inne hat, um ſich ihren Inhalt gegenwärtig zu machen, durchgeht, ohne darin ſein Intereſſe und Verweilen zu haben. So durchläuft jeder einzelne auch die Bildungsſtufen des allgemeinen Geiſtes, aber als vom Geiſte ſchon abgelegte Geſtalten, als Stufen eines Wegs, der ausgearbeitet und geebnet iſt, wie wir in Anſehung der Kenntniſſe das, was in früheren Zeitaltern den reifen Geiſt der Männer beſchäftigte, zu Kenntniſſen, Uebungen und ſelbſt Spielen des Knabenalters herabgeſunken ſehen, und in dem pädagogiſchen Fortſchreiten die wie im Schattenriſſe nachgezeichnete Geſchichte der Bildung der Welt erkennen werden *). Die Thätigkeit des Scheidens iſt die Kraft und Arbeit des Verſtandes, der verwunderſamſten und größten, oder vielmehr der abſoluten Macht. Der Kreis, der in ſich geſchloſſen ruht und als Subſtanz ſeine Momente hält, iſt das unmittelbare Verhältniß. Aber daß das von ſeinem Umfange getrennte Accidentelle als ſolches, das gebundene und nur in ſeinem Zuſammenhange mit anderm Wirklichen ein eigenes Daſeyn und abgeſonderte Freiheit gewinnt, iſt die ungeheuere Macht des Negativen; es iſt die Energie des Denkens, des reinen Ichs. Nicht das Leben, das ſich vor dem Tode ſcheut und von der Verwüſtung rein bewahrt, ſondern das ihn erträgt, und in ihm ſich erhält, iſt das Leben des Geiſtes. Er gewinnt ſeine Wahrheit nur, indem er in der abſoluten Zerriſſenheit ſich ſelbſt findet, dem Negativen ins Angeſicht ſchaut, bei ihm verweilet. Dieſes Verweilen iſt die Zauberkraft, die es in das Seyn umkehrt **).

Die Phänomenologie des Geiſtes iſt der erſte Theil der Wiſſenſchaft deshalb, weil das Daſeyn des Geiſtes als Erſtes nichts anders als das Unmittelbare oder der Anfang

*) S. XXXII—XXXIV.
**) S. XXXVIII—XXXIX.

iſt. Das unmittelbare Daſeyn des Geiſtes iſt das Bewußtſeyn, welches zwei Momente hat, das Wiſſen und die dem Wiſſen negative Gegenſtändlichkeit. Indem in dieſem Elemente ſich der Geiſt entwickelt und ſeine Momente auslegt, ſo kommt ihnen dieſer Gegenſatz zu, und ſie treten alle als Geſtalten des Bewußtſeyns auf. Die Wiſſenſchaft dieſes Wegs iſt Wiſſenſchaft der Erfahrung, die das Bewußtſeyn macht. Der Geiſt wird hier Gegenſtand, denn er iſt dieſe Bewegung, ſich ein anderes, d. h. Gegenſtand ſeiner ſelbſt zu werden, und dieſes Andersſeyn aufzuheben, und ſo aus dieſer Entfremdung zu ſich zurückzugehen *).

Hierauf beſchäftiget ſich Hegel mit dem Verhältniſſe der Philoſophie zur Mathematik, und beſtreitet das Vorurtheil, als ob die Mathematik das Ideal der Wiſſenſchaft wäre, wie das gemeine, unphiloſophiſche Wiſſen behauptet. Die eigentliche Mangelhaftigkeit des mathematiſchen Erkennens beſteht ſowohl im Erkennen ſelbſt, wobei die Nothwendigkeit der Conſtruction nicht eingeſehen wird, als in der Armuth ihres Zwecks, der Größe, und der Mangelhaftigkeit ihres Stoffs, dem Raume und dem Eins. Die Philoſophie dagegen betrachtet nicht ſo unweſentliche Beſtimmungen, wie die Mathematik, nicht das Abſtracte oder Unwirkliche iſt ihr Element und Inhalt, ſondern das Wirkliche, ſich ſelbſt ſetzende und in ſich lebende, das Daſeyn in ſeinem Begriffe. Es iſt der Prozeß, der ſich ſeine Momente erzeugt und durchläuft, und dieſe ganze Bewegung macht das Poſitive und ſeine Wahrheit aus, welche aber das Negative eben ſo ſehr in ſich ſchließt, indem das Verſchwindende ſelbſt als weſentlich zu betrachten iſt, ſo daß das Wahre ein bacchantiſcher Taumel iſt, an dem kein Glied nicht trunken iſt, und weil jedes, indem es ſich abſondert, eben ſo unmittelbar auflöſt, iſt er eben ſo die durchſichtige und einfache Ruhe **).

Eben ſo ſehr, wie gegen die mathematiſche Methode, erklärt ſich Hegel gegen den naturphiloſophiſchen Formalis-

*) S. XLII—XLIII.

**) S. XLVIII—LVI.

mus, und die ſogenannte Conſtruction der Schelling'ſchen Schule *). Wenn der naturphiloſophiſche Formalismus lehrt, der Verſtand ſey die Electrizität, oder das Thier ſey der Stickſtoff, oder gleich dem Süd oder Nord, ſo kann nur die Unerfahrenheit hierüber in ein bewunderndes Staunen gerathen, darin eine tiefe Genialität verehren; allein der Pfiff einer ſolchen Weisheit iſt bald erlernt, und ſeine Wiederholung wird, wenn er bekannt iſt, ſo unerträglich als die Wiederholung einer eingeſehenen Taſchenſpielerkunſt. Das Inſtrument dieſes gleichförmigen Formalismus iſt nicht ſchwerer zu handhaben als die Palette eines Mahlers, auf der ſich nur zwei Farben befinden würden, etwa Roth und Grün, um mit jener ein hiſtoriſches Stück, mit dieſer eine Landſchaft vorzuſtellen. Was dieſe Methode hervorbringt, iſt nichts Geringeres, als ein ſonnenklarer Bericht über den Organismus des Univerſums, nämlich eine Tabelle, die einem Skelette mit angeklebten Zettelchen oder den Reihen verſchloſſener Büchſen mit ihren aufgehefteten Etiketten in einer Gewürzkrämerbude gleicht, die ſo deutlich als das eine und das andere iſt, und wie dort von den Knochen Fleiſch und Blut weggenommen, hier aber die eben auch nicht lebendige Sache in den Büchſen verborgen iſt, auch das lebendige Weſen der Sache weggelaſſen oder verborgen hat **). Das Studium der Wiſſenſchaft fordert vielmehr die Anſtrengung des Begriffs auf ſich zu nehmen, ſie erfordert die Aufmerkſamkeit auf ihn als

*) Es war daher allerdings ein Mißgriff, wenn manche öffentliche Blätter die Hegel'ſche Methode, wie die Schelling'ſche, als Conſtruction bezeichneten, als ob beide dieſelben wären, und es verdiente dieſes eine Rüge von Hinrichs in der Recenſion der Herbart'ſchen Encyclopädie der Philoſophie (Berliner Jahrbücher für wiſſenſchaftliche Kritik Jahrgang 1832. Nr. 67). Wenn aber Hinrichs das Weſen der Hegel'ſchen Methode dagegen als Manifeſtation bezeichnen will, die ſich dadurch auszeichnet, daß ſie allein über den ſchlechten Prozeß ins Unendliche hinaus iſt, ſo iſt dies auch nicht genau, indem theils auch ein unwahres, verfehltes Syſtem ſich manifeſtiren kann, und das Hinausſeyn über den ſchlechten Prozeß ins Unendliche noch kein Beweis iſt von der Richtigkeit der Methode.

**) S. LXI—LXIII.

ſolchen, auf die einfachen Beſtimmungen, z. B. des Anſich-ſeyns, des Fürſichſeyns, der Sichſelbſtgleichheit u. ſ. w. denn dieſe ſind ſolche reine Selbſtbewegungen, die man Seelen nennen könnte, wenn nicht ihr Begriff etwas Höheres bezeichnete als dieſe *).

Wir haben uns bei dieſer Vorrede zur Phänomenologie des Geiſtes abſichtlich etwas länger verweilt, weil ſie nicht blos über die Idee der Phänomenologie vielen Aufſchluß giebt, ſondern auch zugleich das Eigenthümliche der Hegel'ſchen Methode, im Vergleich mit der Schellingiſchen, bemerkbar macht. Es kann hier meine Abſicht nicht ſeyn, den Inhalt der Phänomenologie ſelbſt ausführlich darzulegen, und dies um ſo weniger, da die Phänomenologie ſich als ein Theil des Syſtems weiter unten in anderer Verbindung zeigen wird. Ich will deshalb blos im Allgemeinen den Gang andeuten, den Hegel darin genommen hat.

Der erſte Theil der Phänomenologie iſt überſchrieben: Wiſſenſchaft der Erfahrung des Bewußtſeyns. Das natürliche Bewußtſeyn iſt nur Begriff des Wiſſens, aber nicht reales Wiſſen. Die Reihe ſeiner Geſtaltungen, welche das Bewußtſeyn ſceptiſch durchläuft, iſt nicht der Scepticismus im gewöhnlichen Sinne, welcher das reine Nichts zum Reſultate hat, ſondern es iſt dieſes die ausführliche Geſchichte der Bildung des Bewußtſeyns zur Wiſſenſchaft, ein unaufhaltſamer Fortgang von einer Station zur andern bis zu dem Ziele, wo das Wiſſen ſich ſelbſt findet und der Begriff dem Gegenſtande und der Gegenſtand dem Begriffe entſpricht **). Das Bewußtſeyn iſt Bewußtſeyn des Gegenſtandes, anderſeits Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt, Bewußtſeyn deſſen, was ihm das Wahre iſt, und Bewußtſeyn ſeines Wiſſens davon. Der Gegenſtand iſt etwas An ſich, der Begriff, das Weſen, er iſt aber auch etwas für ein anderes, d. h. für das Bewußtſeyn. Allein dieſe Unterſcheidung des An ſich- und Für ein Anderes-Seyns, des Begriffs und des Gegenſtands

*) S. LXXI.
**) S. 1—12.

(des Bewußtſeyns), oder, was daſſelbe iſt, des Gegenſtandes (an ſich) und des Begriffs (unſeres Wiſſens von ihm), fällt ſelbſt ins Bewußtſeyn, in das Wiſſen. Das Bewußtſeyn hat ſomit eigentlich zwei Gegenſtände, das erſte an ſich, und das für es ſeyn dieſes an ſich, d. h. daß wir das An ſich Denken und es von uns unterſcheiden. So ſinkt das, was zuerſt als Gegenſtand erſchien, dem Bewußtſeyn zu einem Wiſſen von ihm herab, und das An ſich wird zu einem für das Bewußtſeyn des An ſich, womit zugleich eine neue Geſtalt des Bewußtſeyns auftritt. Dieſer Umſtand iſt es, welcher die ganze Folge der Geſtalten des Bewußtſeyns in ihrer Nothwendigkeit leitet. Nur dieſe Nothwendigkeit ſelbſt, die Entſtehung des neuen Gegenſtandes, der dem Bewußtſeyn, ohne zu wiſſen wie ihm geſchieht, ſich darbietet, iſt es, was für uns gleichſam hinter ſeinem Rücken vorgeht. Es kommt dadurch in ſeine Bewegung ein Moment des an ſich oder für uns Seyns, welches nicht für das Bewußtſeyn, das in der Erfahrung ſelbſt begriffen iſt, ſich darſtellt; der Inhalt aber deſſen, was uns entſteht, iſt für es, und wir begreifen nur das Formelle deſſelben oder ſein reines Erkennen; für es iſt dies entſtandene nur als Gegenſtand, für uns zugleich als Bewegung und Werden *).

Die verſchiedenen Geſtalten des Bewußtſeyns, als Gegenſtand der Wiſſenſchaft der Erfahrung des Bewußtſeyns ſind aber folgende:

I.

Die ſinnliche Gewißheit.

Das Wiſſen als erſter Gegenſtand iſt das unmittelbare Wiſſen ſelbſt, oder Wiſſen des Unmittelbaren oder Seyenden. Der concrete Inhalt der ſinnlichen Gewißheit läßt ſie als die reichſte Erkenntniß, ja als eine Erkenntniß von unendlichem Reichthum erſcheinen, ſie erſcheint außerdem als die wahrhafteſte, ſie iſt aber in der That die abſtracteſte und ärmſte. Sie weis nur dies, daß etwas iſt, und ihre Wahrheit enthält

*) S. 12—21.

allein das Seyn der Sache. Beides, der Gegenſtand als dieſer, und Ich als dieſes, ſind zugleich als vermittelt. Das einzelne Moment, z. B. das Jetzt, das Dieſes erſcheint dabei als vergänglich und ſchaal, als das Wahre der ſinnlichen Gewißheit aber tritt das Allgemeine hervor. So wird die ſinnliche Gewißheit in das Ich gedrängt, die Kraft ihrer Wahrheit liegt im Ich, welches das Allgemeine, nicht Verſchwindende iſt. Es iſt aber auch das Ich nur ein einzelnes, mein Ich, und es giebt deren unbeſtimmt viele andere. So iſt eigentlich weder der Gegenſtand, noch das Ich, ſondern nur das Ganze der ſinnlichen Gewißheit als ihr Weſen zu ſetzen *).

II.

Die Wahrnehmung.

Die Wahrnehmung nimmt das, was der unmittelbaren Gewißheit das Daſeyende iſt, als Allgemeines. Und dieſes Aufnehmen der Wahrnehmung iſt nunmehr ein nothwendiges. Der Gegenſtand zeigt ſich nun als ein Ding von vielen Eigenſchaften, aber als vermittelte, negative, d. h. unterſchiedene, beſtimmte Eigenſchaften. Das Ding iſt weiß, auch ſcharf, auch kubiſch, von beſtimmter Schwere u. ſ. w. Dieſes Auch iſt mithin eben das Allgemeine, die Dingheit. Der Gegenſtand iſt allgemeines, gemeinſchaftliches Medium, worin viele Eigenſchaften als ſinnliche Allgemeinheiten, jede für ſich iſt, und als beſtimmte die andern ausſchließt. Die gänzliche Verſchiedenheit dieſer Seiten nehmen wir aber nicht aus dem Dinge, ſondern aus uns, ſie fallen uns an unſerm Auge, dem Gefühl, unſerer Zunge ꝛc. auseinander. Wir ſind mithin das allgemeine Medium, worin ſolche Momente ſich abſondern und für ſich ſind **). Dabei iſt aber dennoch das Ding das Wahre, es iſt an ſich ſelbſt, durch ſeine Eigenſchaften unterſcheidet es ſich von andern Dingen, es iſt ſelbſt das allgemeine Medium, worin die vielen Eigenſchaften außer einander beſtehen. Hiernach erhält das Ding einen doppelten Character, es iſt

*) S. 21—30.

**) S. 38—48.

Eins an ſich, ſich ſelbſt gleich, aber auch in Beziehung und Zuſammenhang mit andern, mithin das Gegentheil ſeiner ſelbſt, für ein anderes, ſo daß hiernach das Ding als ſolches vielmehr zu Grunde geht, und die unbedingte abſolute Allgemeinheit das Wahre iſt *).

III.

Kraft und Verſtand, Erſcheinung und überſinnliche Welt.

Dieſes unbedingt Allgemeine, das nunmehr der wahre Gegenſtand des Bewußtſeyns iſt, iſt noch als Gegenſtand deſſelben; es hat ſeinen Begriff als Begriff noch nicht erfaßt. Weil aber dieſes unbedingt Allgemeine Gegenſtand für das Bewußtſeyn iſt, ſo tritt an ihm der Unterſchied der Form und des Inhalts hervor, und in der Geſtalt des Inhalts ſind dieſe Momente, wie ſie ſich jetzt dargeboten, einerſeits allgemeines Medium vieler beſtehender Materien, anderſeits in ſich reflectirte Eins, worin ihre Selbſtſtändigkeit vertilgt iſt. Oder die ſelbſtſtändig geſetzten gehen unmittelbar in ihre Einheit, und ihre Einheit unmittelbar in die Entfaltung über, und dieſe wieder zurück in die Reduction. Dieſe Bewegung iſt aber dasjenige, was Kraft genannt wird. Hiermit iſt aber nur erſt der Begriff der Kraft, nicht ihre Realität geſetzt worden; denn der Verſtand iſt der Begriff, welcher die unterſchiedenen Momente als unterſchiedene trägt. Die Kraft exiſtirt aber auf die entgegengeſetzte Weiſe, als in ſich zurückgedrängte, als ausſchließendes Eins, und als die Entfaltung der Materien, und erſt durch die Verdoppelung in zwei Kräfte wird der Begriff der Kraft wirklich. Dieſe zwei Kräfte exiſtiren als für ſich ſeyende Weſen, aber ihre Exiſtenz iſt eine ſolche Bewegung gegen einander, daß ihr Seyn vielmehr ein reines Geſetztſeyn durch ein anderes iſt, d. h. daß ihr Seyn vielmehr die reine Bedeutung des Verſchwindens hat. Sie haben keine eigenen Subſtanzen, welche ſie trügen. Der Begriff der Kraft erhält ſich vielmehr als das Weſen in ſeiner Wirklichkeit ſelbſt, die Kraft als wirkliche iſt ſchlechthin nur in

*) S. 49—55.

der Aeußerung, welche zugleich nichts anders als ein Sichſelbſtaufheben iſt. Das Zurückgedrängtſeyn in ſich iſt ſelbſt nur ein Moment der Aeußerung, die Wahrheit der Kraft bleibt alſo nur der Gedanke derſelben, und haltungslos ſtürzen die Momente ihrer Wirklichkeit, ihre Subſtanzen und ihre Bewegung in eine ununterſchiedene Einheit zuſammen, den Begriff, als Begriff *). Die Kraft ſo, wie ſie in ihrem wahren Weſen nur als Gegenſtand des Verſtandes iſt, iſt das Innere der Dinge, welches mit dem Begriffe als Begriff daſſelbe iſt. Der Verſtand blickt durch dieſe Mitte des Spiels der Kräfte in den wahren Hintergrund der Dinge, und ſo ſchließt ſich über der ſinnlichen als der erſcheinenden Welt eine überſinnliche als die wahre Welt auf, über dem verſchwindenden Dieſſeits das bleibende Jenſeits. Noch iſt aber das Innere reines Jenſeits für das Bewußtſeyn, denn es findet ſich ſelbſt in ihm noch nicht; es iſt leer, denn es iſt nur das Nichts der Erſcheinung und poſitiv das einfache Allgemeine. Dieſes Innere, oder das überſinnliche Jenſeits iſt aber entſtanden, es kommt aus der Erſcheinung her, oder die Erſcheinung iſt ſein Weſen und in der That ſeine Erfüllung. Das Ueberſinnliche iſt das Sinnliche wie es in Wahrheit iſt, die Wahrheit des Sinnlichen und Wahrgenommenen aber iſt, Erſcheinung zu ſeyn. Das Ueberſinnliche iſt alſo die Erſcheinung als Erſcheinung. Dies darf jedoch nicht ſo verſtanden werden, als ſey das Ueberſinnliche die ſinnliche Welt, d. h. wie ſie für die unmittelbare ſinnliche Gewißheit und Wahrnehmung iſt; denn die Erſcheinung iſt vielmehr nicht die Welt des ſinnlichen Wiſſens und Wahrnehmens als ſeyende, ſondern als aufgehobene, und in Wahrheit als innere geſetzt **).

IV.

Die Wahrheit der Gewißheit ſeiner ſelbſt.

Das Bewußtſeyn iſt nun ſich ſelbſt das Wahre. Nicht nur für uns, ſondern für das Wiſſen ſelbſt entſpricht der

*) S. 59—70.
**) S. 71—75.

Gegenſtand dem Begriffe. Indem der Gegenſtand ſo in ſich zurückgegangen, iſt er durch dieſe Reflexion in ſich Leben geworden. Inwiefern das Selbſtbewußtſeyn, welches ſchlechthin für ſich iſt, und ſeinen Gegenſtand unmittelbar mit dem Charakter des Negativen bezeichnet, inſofern iſt es Begierde. Das Weſen iſt die Unendlichkeit als das Aufgehobenſeyn aller Unterſchiede, aber auch die Selbſtſtändigkeit, in welcher die Unterſchiede der Bewegung aufgelößt ſind, die Subſtanz der flüſſigen Unterſchiede. Das Leben in dieſem flüſſigen Medium als ruhiges Auseinanderlegen des Geſtaltens wird zum Prozeß. Das ſich entwickelnde, und ſeine Entwicklung auflößende und in dieſer Bewegung ſich einfach erhaltende Ganze iſt das Leben. Dieſes Leben iſt die Gattung, das Selbſtbewußtſeyn, das reine Ich, aber nur noch als dieſes einfache Weſen, deſſen abſtracter Gegenſtand ſich nun zu bereichern und zu entfalten hat. Das Selbſtbewußtſeyn erreicht aber ſeine Befriedigung nur in einem andern Bewußtſeyn. Dies iſt zugleich der Wendepunkt, auf dem es aus der leeren Nacht des überſinnlichen Jenſeits in den geiſtigen Tag der Gegenwart einſchreitet. *)

A. Selbſtſtändigkeit und Unſelbſtſtändigkeit des Selbſtbewußtſeyns, Herrſchaft und Knechtſchaft.

B. Freiheit des Selbſtbewußtſeyns, Stoicismus, Scepticismus, und das unglückliche Bewußtſeyn.

V.

Gewißheit und Wahrheit der Vernunft.

Durch die Vernunft ſchlägt das bisher negative Verhältniß des Selbſtbewußtſeyns zu dem Andersſeyn in ein poſitives um. Als Vernunft ſeiner ſelbſt verſichert, hat es die Ruhe gegen die Welt empfangen, und kann ſie ertragen; denn es iſt ſeiner ſelbſt als der Realität gewiß, oder daß alle Wirklichkeit

*) S. 101—113.

nichts anders iſt, als es; ſein Denken iſt unmittelbar ſelbſt die Wirklichkeit; es verhält ſich alſo als Idealismus zu ihr. Hierin erſt, nachdem das Grab ſeiner Wahrheit verloren, das Vertilgen ſeiner Wirklichkeit ſelbſt vertilgt und die Einzelheit des Bewußtſeyns ihm an ſich abſolutes Weſen iſt, entdeckt es ſie als *ſeine* neue wirkliche Welt, die in ihrem Bleiben Intereſſe für es hat, denn ihr Beſtehen wird ihm ſeine eigene Wahrheit und Gegenwart. Der Idealismus muß daher dieſen Weg erſt zurückgelegt haben, ehe er zu der Behauptung berechtigt iſt: die Vernunft iſt die Gewißheit des Bewußtſeyns, alle Realität zu ſeyn. Dieſe Realität der Vernunft iſt aber noch ein durchaus Allgemeines, die reine Abſtraction der Realität, die erſte *Poſitivität*, welche das Selbſtbewußtſeyn an ſich ſelbſt, für ſich iſt, und Ich daher nur die reine Weſenheit des Seyenden, oder die einfache *Kategorie*. Die Kategorie iſt daher die einfache Einheit des Selbſtbewußtſeyns, der Unterſchied an ihr iſt kein Unterſchied der Arten; und die Vielheit der Kategorien gar als einen Fund, z. B. aus den Urtheilen aufnehmen (wie *Kant*) iſt in der That als eine Schmach der Wiſſenſchaft anzuſehen. Die Gewißheit der Vernunft aber, alle Realität zu ſeyn, iſt noch nicht alle Realität in Wahrheit, ſie wird daher getrieben, ihre Gewißheit zur Wahrheit zu erheben, und das *leere* Mein zu erfüllen.*) So iſt ſie:

A. *Beobachtende Vernunft.* Und zwar:
   a) Beobachtung der Natur.
   b) Die Beobachtung des Selbſtbewußtſeyns in ſeiner Reinheit und ſeiner Beziehung auf äußere Wirklichkeit; logiſche und pſychologiſche Geſetze.
   c) Beobachtung der Beziehung des Selbſtbewußtſeyns auf ſeine unmittelbare Wirklichkeit; Phyſiognomik und Schädellehre.

B. *Die Verwirklichung des vernünftigen Selbſtbewußtſeyns durch ſich ſelbſt.*

Es iſt auf dieſer Stufe der Geiſt, welcher die Gewißheit

*) S. 162—173.

hat, in der Verdoppelung seines Selbstbewußtseyns und in der Selbstständigkeit beider seine Einheit mit sich selbst zu haben. Was ihm so als gewiß gilt, daß es an sich und in seiner innern Gewißheit sei, soll in sein Bewußtseyn treten, und für es werden. Zuerst ist diese thätige Vernunft ihrer selbst nur als eines Individuums bewußt, sodann aber wird es allgemeine Vernunft, und ist sich seiner als Vernunft bewußt, als die reale Substanz, worin die früheren Formen als in ihren Grund zurückgehen. In diesem Begriffe schließt sich das Reich der Sittlichkeit auf. Denn diese ist nichts anders als in der selbstständigen Wirklichkeit der Individuen die absolute geistige Einheit ihres Wesens; ein an sich allgemeines Selbstbewußtseyn, das sich in einem andern Selbstbewußtseyn so wirklich ist, daß dieses vollkommene Selbstständigkeit hat. In einem freien Volke ist darum in Wahrheit die Vernunft verwirklichet; sie ist gegenwärtiger lebendiger Geist, worin das Individuum seine Bestimmung nicht nur ausgesprochen findet, sondern selbst dieses Wesen ist. Aber in diesem unmittelbaren Seyn hat dieses Bewußtseyn noch nicht seine unmittelbare Wahrheit, sondern erst in dem Bewußtseyn über ihr Wesen.

a) die Lust und die Nothwendigkeit.
b) das Gesetz des Herzens und der Wahnsinn des Eigendünkels.
c) Die Tugend und der Weltlauf.

C. Die Individualität, welche sich an und für sich selbst reell ist.

Das Selbstbewußtseyn hat jetzt den Begriff von sich erfaßt, der erst nur der unsrige von ihm war, nemlich in der Gewißheit seiner selbst, alle Realität zu seyn, und Zweck und Wesen ist ihm nunmehr die sich bewegende Durchdringung des Allgemeinen und des Individuellen. Die einzelnen Momente dieser Erfüllung sind als Abstractionen und Chimären verschwunden, die jenen ersten schaalen Gestalten des geistigen Selbstbewußtseyns angehören, und ihre Wahrheit nur in dem gemeinten Seyn des Herzens, der Einbildung und der Reden

haben, nicht in der Vernunft, die jetzt an und für ſich ihre Realität gewiß, zum Gegenſtande ihres Bewußtſeyns die Kategorie als ſolche hat. Es iſt ſelbſt die Kategorie, im Bewußtſeyn ihrer ſelbſt *).

a) Das geiſtige Thierreich und der Betrug, oder die Sache ſelbſt.
b) Die geſetzgebende Vernunft.
c) Geſetzprüfende Vernunft.

VI.

Der Geiſt.

Die Vernunft iſt Geiſt, indem die Gewißheit, alle Realität zu ſeyn, zur Wahrheit erhoben, und ſie ſich ſelbſt als ihrer Welt, und der Welt als ihrer ſelbſt bewußt iſt. Der Geiſt iſt das an und für ſich ſeyende Weſen, welches ſich zugleich als Bewußtſeyn wirklich und ſich ſich ſelbſt vorſtellt. Sein geiſtiges Weſen iſt ſchon als ſittliche Subſtanz bezeichnet worden; er ſelbſt aber iſt die ſittliche Wirklichkeit. Er iſt der unverrückte und unaufgelößte Grund und Ausgangspunkt des Thuns Aller, und ihr Zweck und Ziel, als das gedachte An-ſich aller Selbſtbewußtſeyn. Der Geiſt iſt das ſich ſelbſt tragende abſolute reale Weſen. Alle bisherige Geſtalten des Bewußtſeyns ſind Abſtractionen deſſelben. Er muß aber nun zum Bewußtſeyn über das, was er unmittelbar iſt, fortgehen, das ſchöne ſittliche Leben aufheben, und durch eine Reihe von Geſtalten zum Wiſſen ſeiner ſelbſt gelangen. Dieſe unterſcheiden ſich aber von den vorhergehenden dadurch, daß ſie die realen Geiſter ſind, eigentliche Wirklichkeiten und ſtatt Geſtalten nur des Bewußtſeyns, Geſtalten einer Welt. Die ſittliche Welt, die in das Diesſeits und Jenſeits zerriſſene Welt und die moraliſche Weltanſchauung ſind alſo die Geiſter, deren Bewegung und Rückgang in das einfache für ſich ſeyende Selbſt des Geiſtes ſich entwickeln, und als deren Ziel und Reſultat das wirkliche Selbſtbewußtſeyn des abſoluten Geiſtes hervortreten wird **).

---

*) S. 317 — 333.
**) S. 376 — 381.

A. Der wahre Geiſt. Die Sittlichkeit.

Die Handlung trennt den Geiſt in die Subſtanz und das Bewußtſeyn derſelben. Jene tritt als allgemeines Weſen und Zweck ſich als der vereinzelten Wirklichkeit gegenüber, die unendliche Mitte beider iſt das Selbſtbewußtſeyn.

a) die ſittliche Welt, das menſchliche und göttliche Geſetz, der Mann und das Weib.

Die ſittliche Subſtanz iſt jetzt wirkliche Subſtanz, der abſolute Geiſt in der Vielheit des daſeyenden Bewußtſeyns realiſirt. Als die wirkliche Subſtanz iſt er ein Volk, als wirkliches Bewußtſeyn Bürger des Volks. Dieſer Geiſt kann das menſchliche Geſetz genannt werden, und als Gewißheit ſeiner als einfacher Individualität iſt er die Regierung. Dieſe iſt das einfache Selbſt der ganzen ſittlichen Subſtanz. Dieſer ſittlichen Macht tritt das göttliche Geſetz gegenüber, nemlich das einfache und unmittelbare Weſen der Sittlichkeit. Das natürliche ſittliche Gemeinweſen iſt die Familie, welche ſich in drei Verhältniſſe ſpaltet, das des Mannes und der Frau, der Eltern und der Kinder, und der Geſchwiſter unter einander*).

b) die ſittliche Handlung, das menſchliche und göttliche Wiſſen, die Schuld und das Schickſal.

Das Selbſtbewußtſeyn iſt hierdurch noch nicht in ſeinem Rechte als einzelne Individualität aufgetreten. Es iſt noch keine That begangen; die That aber iſt das wirkliche Selbſt. Das ſittliche Bewußtſeyn, weil es für Eins derſelben, es ſey das göttliche oder menſchliche Geſetz, entſchieden iſt, iſt weſentlich Charakter; es iſt für es nicht die gleiche Weſenheit beider; der Gegenſatz erſcheint darum als eine unglückliche Colliſion der Pflicht mit der rechtloſen Wirklichkeit. So kommt das abſolute Recht des ſittlichen Bewußtſeyns mit dem göttlichen Rechte des Weſens in Streit. Durch die That wird es auf dieſe Weiſe zur Schuld, denn ſie iſt ſein Thun, und das Thun ſein eigenſtes Weſen, und die Schuld erhält auch die

*) S. 382—403.

Bedeutung des Verbrechens; denn das ſittliche Bewußtſeyn hat ſich dem einen Geſetze zugewandt, dem andern aber abgeſagt, und verletzt dieſes durch ſeine That.

Da das ſittliche Volk aber eine durch die Natur beſtimmte und daher beſchränkte Individualität iſt, welche ihre Aufhebung an einer andern findet, ſo wird damit das Leben des Geiſtes und dieſe in Allen ihrer ſelbſt bewußte Subſtanz verloren; ſie tritt als eine formelle Allgemeinheit an ihnen herauf, iſt ihnen nicht mehr als lebendiger Geiſt inwohnend, ſondern die einfache Gediegenheit ihrer Individualität iſt in viele Punkte zerſprungen *).

c) Rechtszuſtand.

Das Allgemeine in die Atome der abſolut vielen Individuen zerſplittert, dieſer geſtorbene Geiſt iſt eine Gleichheit, worin Alle als jede, als Perſonen gelten. Die Perſönlichkeit, das Ich des Selbſtbewußtſeyns, welches dem Stoicismus nur in der Abſtraction das Anſich war, iſt nun wirkliche Welt. Und wie der Stoicismus in die ſceptiſche Verwirrung des Bewußtſeyns überging, in eine Faſelei des Negativen, ſo iſt auch die perſönliche Selbſtſtändigkeit des Rechts vielmehr dieſe gleiche allgemeine Verwirrung und gegenſeitige Auflöſung. Wie der Scepticismus iſt der Formalismus des Rechts durch ſeinen Begriff ohne eigenthümlichen Inhalt, er findet ein mannichfaltiges Beſtehen, den Beſitz, vor, und drückt ihm dieſelbe abſtracte Allgemeinheit, wodurch er Eigenthum heißt, auf, wie jener **).

B. Der ſich entfremdete Geiſt, die Bildung.

Die einzelnen Geſtalten deſſelben ſind folgende:

I. Die Welt des ſich entfremdeten Geiſtes.

a) Die Bildung und ihr Reich der Wirklichkeit.

b) Der Glaube und die reine Einſicht.

Wie hier die Religion (denn von ihr iſt die Rede)

*) S. 403 — 422.
**) S. 422 — 428.

als der Glauben der Welt der Bildung auftritt, tritt ſie noch nicht auf, wie ſie an und für ſich iſt, ſondern das reine Bewußtſeyn der Subſtanz iſt dem wirklichen, das Weſen ſeinem Daſeyn noch entfremdet. Der Glaube hat zwar ſeinen Inhalt im Elemente des reinen Selbſtbewußtſeyns, aber im Denken, nicht in Begriffen, im reinen Bewußtſeyn, nicht im reinen Selbſtbewußtſeyn. Er iſt hiermit zwar reines Bewußtſeyn des Weſens, d. h. des einfachen Innern, und iſt alſo Denken, das Hauptmoment in der Natur des Glaubens, aber indem die Unmittelbarkeit des Weſens in ihm die Bedeutung eines gegenſtändlichen Seyns enthält, das jenſeits des Bewußtſeyns des Selbſt liegt, fällt der Glaube aus dem Denken in die Vorſtellung herab, das Weſen wird zu einer überſinnlichen Welt, welche ein Anderes des Selbſtbewußtſeyns iſt. So wird das abſolute Weſen, der an und für ſich ſeyende Geiſt, inſofern er die einfache ewige Subſtanz iſt, zum Selbſt, aber zum vergänglichen Selbſt; daher iſt das Dritte die Rückkehr dieſes entfremdeten Selbſt und der erniedrigten Subſtanz in ihre erſte Einfachheit; erſt auf dieſe Weiſe iſt ſie als Geiſt vorgeſtellt. Die reine Einſicht geht alſo darauf, alle dem Selbſtbewußtſeyn andere Selbſtſtändigkeit aufzuheben und zum Begriffe zu machen. Wie aber der Begriff hier auftritt, iſt er noch nicht realiſirt; er erſcheint noch als Zweck. So iſt die reine Einſicht der Geiſt, der allem Bewußtſeyn zuruft: Seyd für Euch ſelbſt, was Ihr alle an Euch ſelbſt ſeyd, — vernünftig *).

II. Die Aufklärung.

Die reine Einſicht erſcheint aber erſt in eigentlicher Thätigkeit, inſofern ſie gegen den Glauben auftritt.

a) Der Kampf der Aufklärung mit dem Aberglauben.

b) Die Wahrheit der Aufklärung.

III. Die abſolute Freiheit und der Schrecken.

*) S. 474 — 485.

C. Der ſeiner ſelbſt gewiſſe Geiſt, die Moralität.

Die ſittliche Welt zeigte den in ihr nur abgeſchiedenen Geiſt, das einzelne Selbſt, als ihr Schickſal und ihre Wahrheit. Dieſe Perſon des Rechts aber hat ihre Subſtanz und Erfüllung außer ihr. Die Bildung und der Glaube hebt dieſe Abſtraction auf, und durch die vollendete Entfremdung, durch die höchſte Abſtraction wird dem Selbſt des Geiſtes die Subſtanz zuerſt zum allgemeinen Willen, und endlich zu ſeinem Eigenthum. Die Wahrheit des Wiſſens iſt jetzt dieſes Wiſſen ſelbſt, und zwar nicht für uns, ſondern für das Selbſtbewußtſeyn ſelbſt. Das Wiſſen des Selbſtbewußtſeyns iſt ihm alſo die Subſtanz ſelbſt, das abſolute Weſen iſt alle *Wirklichkeit*, und dieſe Wirklichkeit iſt nur als Wiſſen.

a) Die moraliſche Weltanſchauung.

Der moraliſchen Weltanſchauung gilt die *Pflicht* als das Weſen, ihm, dem moraliſchen Bewußtſeyn in ſeiner Wirklichkeit und Thätigkeit. Es kann nicht auf Glückſeligkeit Verzicht leiſten, und ſo poſtulirt es die Harmonie der Moralität und Glückſeligkeit. Eben ſo fordert es die Harmonie der Moralität und des ſinnlichen Willens, oder der individuellen Natur mit ihren Trieben und Neigungen. Die ganze Aufgabe ſelbſt aber wird ihm zu einer *unendlichen*, d. h. welche ſchlechthin Aufgabe bleibt*).

b) Die Verſtellung.

Die moraliſche Weltanſchauung iſt daher in der That nichts anderes, als die Ausbildung eines ihr zum Grunde liegenden Widerſpruchs nach ſeinen verſchiedenen Seiten, ſie iſt ein ganzes Neſt gedankenloſer Widerſprüche. Das Bewußtſeyn verhält ſich in dieſer Entwickelung ſo, daß es ein Moment feſtſetzt, und von da unmittelbar zum andern übergeht, und das erſte aufhebt; wie es aber nun dieſes zweite aufgeſtellt hat, *verſtellt* es auch daſſelbe wieder, und macht vielmehr das Gegentheil zum Weſen. Zugleich iſt es ſich ſeines Widerſpruchs und des Verſtellens bewußt, und bekennt damit, daß

*) S. 548 — 564.

es ihm in der That mit keinem der entgegengesetzten Ernst ist. Es ist ihm also auch mit der Moralität überhaupt nicht Ernst. Und so ist auch nicht abzusehen, wie Glückseligkeit für dieses moralische Bewußtseyn um seiner Würdigkeit willen zu fordern ist. Die wahre Moralität wird dabei in ein anderes Wesen gesetzt, als in das wirkliche Bewußtseyn: Es ist ein heiliger, moralischer Gesetzgeber. Allein auch dies ist nur eine Verstellung der Sache, denn das moralische Selbstbewußtseyn ist sich das Absolute, es ist ihm etwas nur Pflicht und heilig, was es selbst als Pflicht weiß, und ihm durch sich selbst und in ihm heilig ist. Es ist reines Gewissen, es handelt unmittelbar gewissenhaft, und hat darin seine Wahrheit *).

c) Das Gewissen, die schöne Seele, das Böse und seine Verzeihung.

Das Gewissen verhält sich als Wissendes zur Wirklichkeit des Falls, worin zu handeln ist; und es ist ein Wissen seiner Pflicht. In der Majestät seiner Erhabenheit über das bestimmte Gesetz legt es den beliebigen Inhalt in sein Wissen und Wollen; es ist die moralische Genialität, welche die innere Stimme ihres unmittelbaren Wissens als göttliche Stimme weiß, und indem sie an diesem Wissen eben so unmittelbar das Daseyn weiß, ist sie die göttliche Schöpferkraft, die in ihrem Begriffe die Lebendigkeit hat. Sie ist eben so der Gottesdienst in sich selbst, denn ihr Handeln ist das Anschauen dieser ihrer eigenen Göttlichkeit. Aber insofern es sein abstractes Bewußtseyn noch von seinem Selbstbewußtseyn unterscheidet, hat es sein Leben nur verborgen in Gott; er ist zwar unmittelbar seinem Geiste und Herzen gegenwärtig; aber das offenbare, sein wirkliches Bewußtseyn und die vermittelnde Bewegung desselben ist ihm ein anderes, als jenes verborgene Innere und die Unmittelbarkeit des gegenwärtigen Wesens. Im vollendeten Gewissen hebt sich jedoch dieser Unterschied auf. So in das Innerste zurückgegangen und zur Reinheit geläutert hat es aber nur noch seine ärmste Gestalt, es fehlt ihm die Kraft der Ent-

*) S. 565—581.

äußerung, um ſeine Reinheit zu bewahren, flieht es die Berührung mit der Welt, und ſo wird es zur unglücklichen ſogenannten ſchönen Seele, welche in ſich verglimmt, und ſchwindet als ein geſtaltloſer Dunſt, der ſich in Luft auflöſt. Dieſer Gegenſatz im Innern iſt im Handeln die Ungleichheit nach außen in dem Elemente des Daſeyns, die Ungleichheit ſeiner beſondern Einzelheit gegen anderes Einzelne. Auf dieſem Gegenſatze beruht das Böſe und die Heuchelei. Die Verſöhnung beider geſchieht durch die Religion *).

VII.

Die Religion.

In den bisherigen Geſtalten iſt zwar auch die Religion als Bewußtſeyn des abſoluten Weſens überhaupt vorgekommen, allein vom Standpunkte des Bewußtſeyns aus, das ſich des abſoluten Weſens bewußt iſt, nicht aber iſt das abſolute Weſen an und für ſich ſelbſt, nicht das Selbſtbewußtſeyn des Geiſtes in jenen Formen erſchienen. Die Religion iſt die Vollendung des Geiſtes, worin die einzelnen Momente deſſelben, Bewußtſeyn, Selbſtbewußtſeyn, Vernunft und Geiſt, als in ihren Grund zurückgehen, ſo daß ſie zuſammen die daſeiende Wirklichkeit des ganzen Geiſtes ausmachen. Wie aber hier die Religion erſt unmittelbar iſt, iſt dieſer Unterſchied noch nicht in den Geiſt zurückgegangen; es iſt nur der Begriff der Religion geſetzt **).

A. Die natürliche Religion.

Dieſe erſte Wirklichkeit der Religion, der Begriff der Religion, iſt die unmittelbare oder natürliche Religion. Die Reihe der verſchiedenen Religionen, die ſich hier ergeben, ſtellt eben ſo ſehr wieder die verſchiedenen Seiten einer einzigen, und zwar jeder einzelnen dar, und die Vorſtellungen, welche eine wirkliche Religion vor einer andern auszuzeichnen ſcheinen, kommen in jeder vor.

---

*) S. 581—624.

**) S. 625—636.

a) Das Lichtweſen.

Der Geiſt, als das Weſen, welches Selbſtbewußtſeyn iſt, iſt gegen die Realität, die er in der Bewegung ſeines Bewußtſeyns ſich gibt, nur erſt ſein Begriff, und dieſer Begriff iſt gegen den Tag dieſer Entfaltung die Nacht ſeines Weſens, das Geheimniß ſeiner Geburt. Dies mit dem Begriffe des Geiſtes erfüllte Seyn iſt die Geſtalt der einfachen Beziehung des Geiſtes auf ſich ſelbſt, das reine, alles enthaltende und erfüllende Lichtweſen des Aufgangs, das ſich in ſeiner formloſen Subſtanzialität erhält. Sein Andersſeyn iſt das eben ſo einfach Negative, die Finſterniß. Die Bewegungen ſeiner eigenen Entäußerung, ſeine Schöpfungen in dem widerſtandsloſen Elemente ſeines Andersſeyn ſind Lichtgüſſe, und in ihrer Einfachheit zugleich ſein Fürſichwerden, und Rückkehr aus ſeinem Daſeyn, die Geſtaltung verzehrende Feuerſtröme.

b) Die Pflanze und das Thier.

Der ſelbſtbewußte Geiſt, der aus dem geſtaltloſen Weſen in ſich gegangen, beſtimmt ſeine Einfachheit als eine Mannichfaltigkeit des Fürſichſeyns, und iſt die Religion der geiſtigen Wahrnehmung, worin er in die zahlloſe Vielheit ſchwächerer und kräftigerer, reicherer und ärmerer Geiſter zerfällt. Dieſer Pantheismus wird zur feindſeligen Bewegung in ſich ſelbſt. Die Unſchuld der Blumenreligion, die nur ſelbſtloſe Vorſtellung des Selbſts iſt, geht in den Ernſt des kämpfenden Lebens, in die Schuld der Thierreligion, die Ruhe und Ohnmacht der anſchauenden Individualität in das zerſtörende Fürſichſeyn über.

c) Der Werkmeiſter.

Das wirkliche Selbſtbewußtſeyn dieſes zerſtreuten Geiſtes iſt eine Menge vereinzelter ungeſelliger Völkergeiſter, die in ihrem Haſſe ſich auf den Tod bekämpfen und beſtimmter Thiergeſtalten als ihres Weſens ſich bewußt werden. In dieſem Haſſe reibt ſich aber die Beſtimmtheit des rein negativen Fürſichſeyns auf, und durch dieſe Bewegung des Begriffs tritt der Geiſt in eine andere Geſtalt; er wird Werkmeiſter. Die erſte Form deſſelben iſt die abſtracte des Verſtandes, und das

Werk noch nicht an ihm ſelbſt vom Geiſte erfüllt, wie die Kryſtalle der Pyramiden und Obelisken, welche den Geiſt entweder in ſich, als einen fremden abgeſchiedenen, empfangen, oder ſich äußerlich auf einen ſolchen beziehen *).

B. Die Kunſtreligion.

Durch Pflanze und Thier in die menſchlich geformte Bildſäule übergehend hebt ſich der Geiſt zum Geiſte empor, zur geiſtigen Geſtaltung, und ſo wird der Geiſt Künſtler. In der Kunſtreligion iſt es der ſittliche oder wahre Geiſt, welcher das Bewußtſeyn ſeines abſoluten Weſens hat. Die einzelnen Geſtalten dieſer Bewegung ſind folgende:

a) Das abſtracte Kunſtwerk.

Hierher gehören die alten Götter, in denen das Lichtweſen und die Finſterniß, Himmel, Erde, u. ſ. w. durch Geſtalten erſetzt worden, die nicht mehr Naturweſen, ſondern klare ſittliche Geiſter der ſelbſtbewußten Völker ſind. Sich ſelbſt aber, in ſeiner beſtimmten Individualität, gab der Künſtler in dem Werke keine Wirklichkeit; er brachte kein ihm gleiches Weſen hervor, ſo wie er darin auch nicht den Schmerz ſeiner Bildung und Zeugung, nicht die Anſtrengung ſeiner Arbeit wiedererkennt. Das Kunſtwerk erfordert daher ein höheres Element ſeines Daſeyns. Dieſes iſt die Sprache, der Gott, der die Sprache zum Elemente ſeiner Geſtalt hat, iſt das an ihm ſelbſt beſeelte Kunſtwerk, das die reine Thätigkeit unmittelbar in ſeinem Daſeyn hat.

b) Das lebendige Kunſtwerk.

Auf dieſer Stufe ſtehen die Myſterien des Bacchus und der Ceres mit ihrem theatraliſchen Pomp.

c) Das geiſtige Kunſtwerk.

Hierher gehören die Götter Griechenlands, wie ſie im Homeriſchen Epos erſcheinen, mit der über ihnen ſchwebenden begriffsloſen Leere der Nothwendigkeit. Die höhere Sprache aber, worin dieſe Nothwendigkeit ſich mit Inhalt füllt, und in

*) S. 637—650.

der Sprache des Sängers ſelbſtſtändig hervortritt, iſt die Tragödie. In der Komödie aber ſtellt ſich das Selbſtbewußtſeyn ſelbſt als das Schickſal der Götter dar, denn dieſe elementariſche Weſen ſind als allgemeine Momente, kein Selbſt und nicht wirklich; ſie ſind zwar mit der Form der Individualität ausgeſtattet, aber dieſe iſt ihnen nur eingebildet, und kommt ihnen nicht an und für ſich ſelbſt zu. Das vernünftige Denken entnimmt vielmehr das göttliche Weſen ſeiner zufälligen Geſtalt, und hebt es in die einfachen Ideen des Schönen und Guten empor *).

C. Die offenbare Religion.

Durch die Religion der Kunſt iſt der Geiſt aus der Form der Subſtanz in die des Subjects getreten. Sie gehört darum dem ſittlichen Geiſte an, der früher in dem Rechtszuſtande unterging, und das unglückliche Bewußtſeyn iſt das Bewußtſeyn dieſes Verluſtes. Daher gibt uns das Schickſal mit den Werken jener Kunſt nur die eingehüllte Erinnerung ihrer Wirklichkeit, nicht ihre Welt ſelbſt. So iſt der Geiſt des Schickſals, der uns jene Kunſtwerke darbietet, die Er-Innerung des in ihnen noch veräußerten Geiſtes, der alle jene individuellen Götter und Attribute der Subſtanz in das Eine Pantheon verſammlet, in den ſeiner als Geiſt ſelbſtbewußten Geiſt. Dieſe Totalität ſeiner Bedingungen macht das Werden, den Begriff deſſelben aus. Dies, daß der abſolute Geiſt ſich die Geſtalt des Selbſtbewußtſeyns an ſich und damit auch für ſein Bewußtſeyn gegeben, erſcheint nun ſo, daß es der Glaube der Welt iſt, daß der Geiſt als ein Selbſtbewußtſeyn, d. h. als ein wirklicher Menſch da iſt, daß das glaubende Bewußtſeyn dieſe Göttlichkeit ſieht, fühlt und hört. Dieſe Menſchwerdung des göttlichen Weſens, oder daß es weſentlich und unmittelbar die Geſtalt des Sebſtbewußtſeyns hat, iſt der einfache Inhalt der abſoluten Religion. In ihr wird das Weſen als Geiſt gewußt; das göttliche Weſen wird darin geoffenbart, d. h. eben, es wird gewußt, was es iſt. Dieſes, ſeinem Begriffe nach

*) S. 651—698.

das Offenbare zu ſeyn, iſt die wahre Geſtalt des Geiſtes. Die göttliche Natur iſt daſſelbe, das die menſchliche iſt, und dieſe Einheit iſt es, welche angeſchaut wird. Das abſolute Weſen, welches als ein wirkliches Selbſtbewußtſeyn da iſt, ſcheint von ſeiner ewigen Einfachheit herabgeſtiegen zu ſeyn, aber in der That hat es damit erſt ſein höchſtes Weſen erreicht, ſo daß das Niedrigſte zugleich das Höchſte iſt. Gott iſt hier offenbar, wie er iſt; er iſt ſo da, wie er an ſich iſt, er iſt da, als Geiſt. Gott iſt allein in reinem ſpeculativem Wiſſen erreichbar, und iſt nur in ihm und iſt nur es ſelbſt, denn er iſt Geiſt; und dieſes ſpeculative Wiſſen iſt das Wiſſen der offenbaren Religion. Dieſer Begriff des ſelbſt ſich ſelbſt als Geiſt wiſſenden Geiſtes iſt ſelbſt der unmittelbare, und noch nicht entwickelt. Er iſt noch dieſes einzelne Selbſtbewußtſeyn, dem allgemeinen entgegengeſetzt, er weiß ſich noch nicht als Alles Selbſt; oder die Geſtalt hat noch nicht die Form des Begriffs als Begriffs, d. h. der unmittelbaren Wirklichkeit, die aber zugleich Denken, Allgemeines iſt. Der Geiſt iſt Inhalt ſeines Bewußtſeyns zuerſt in der Form der reinen Subſtanz, im Elemente des reinen Denkens vorgeſtellt, und als ſolcher das einfache, ſich ſelbſt gleiche, ewige Weſen. Aber weil es die Abſtraction iſt, iſt es in der That das Negative an ſich ſelbſt, und zwar die Negativität des Denkens, oder ſein reines Anderswerden, das Fürſichſeyn, durch dieſes Andere, welches es ſich erzeugt, kehrt es eben ſo unmittelbar in ſich ſelbſt zurück, es weiß ſich ſelbſt im Andern. Das Vorſtellen der Gemeine dagegen iſt nicht dieſes begreifende Denken, ſondern hat den Inhalt ohne ſeine Nothwendigkeit und bringt ſtatt der Form des Begriffs die natürlichen Verhältniſſe von Vater und Sohn in das Reich des reinen Bewußtſeyns. Es nimmt die Momente der Bewegung, die der Geiſt iſt, für iſolirte nicht wankende Subſtanzen oder Subjecte, nicht aber für das, was ſie an ſich ſind, Momente der Natur des reinen Selbſtbewußtſeyns *).

*) S. 699—741.

VIII.

Das abſolute Wiſſen.

Der Geiſt der offenbaren Religion hat ſein Bewußtſeyn als ſolches noch nicht überwunden, oder, ſein wirkliches Selbſtbewußtſeyn iſt nicht der Gegenſtand ſeines Bewußtſeyns; er ſelbſt und die in ihm ſich unterſcheidenden Momente fallen in das Vorſtellen und in die Form der Gegenſtändlichkeit. Der Inhalt des Vorſtellens iſt der abſolute Geiſt, und es iſt allein noch um das Aufheben dieſer bloßen Form zu thun. Das was noch fehlt, iſt die einfache Einheit des Begriffs. Dieſer iſt an der Seite des Selbſtbewußtſeyns ſelbſt auch ſchon vorhanden, aber wie er bis jetzt vorgekommen, hat er wie alle übrige Momente, die Form, eine beſondere Geſtalt des Bewußtſeyns zu ſeyn. Was in der Religion Inhalt oder Form des Vorſtellens eines andern war, daſſelbe iſt hier eigenes Thun des Selbſt, der Begriff verbindet es, daß der Inhalt eigenes Thun des Selbſt iſt. Was hier hinzukommt, iſt theils die Verſammlung der einzelnen Momente, deren jedes in ſeinem Princip das Leben des ganzen Geiſtes darſtellt, theils das Feſthalten des Begriffs in der Form des Begriffs.

Dieſe letzte Geſtalt des Geiſtes, der Geiſt, der ſeinem vollſtändigen und wahren Inhalte zugleich die Form des Selbſt gibt, und dadurch ſeinen Begriff eben ſo realiſirt, als er dabei in ihm bleibt, iſt das abſolute Wiſſen; es iſt der ſich in Geiſtesgeſtalt wiſſende Geiſt, oder das begreifende Wiſſen. Der Geiſt in dieſem Elemente dem Bewußtſeyn erſcheinend, oder, was hier daſſelbe iſt, darin von ihm hervorgebracht, iſt die Wiſſenſchaft. Was das Daſeyn dieſes Begriffs betrifft, ſo erſcheint in der Zeit und Wirklichkeit die Wiſſenſchaft nicht eher, als bis der Geiſt zu dieſem Bewußtſeyn über ſich gekommen iſt. Als der Geiſt, der weiß, was er iſt, exiſtirt er früher nicht, und ſonſt nirgends als nach Vollendung der Arbeit, ſeine unvollkommene Geſtaltung zu bezwingen, ſich für ſein Bewußtſeyn die Geſtalt ſeines Weſens zu verſchaffen, und auf dieſe Weiſe ſein Selbſtbewußtſeyn mit ſeinem Bewußtſeyn auszugleichen. Indem der Geiſt den Begriff gewonnen, ent-

faltet er das Daſeyn und die Bewegung in dieſem Aether ſeines Lebens und iſt Wiſſenſchaft. Wenn in der Phänomenologie des Geiſtes jedes Moment der Unterſchied des Wiſſens und der Wahrheit, und die Bewegung iſt, in welcher er ſich aufhebt, ſo enthält dagegen die Wiſſenſchaft dieſen Unterſchied und deſſen Aufheben nicht, ſondern indem das Moment die Form des Begriffs hat, vereiniget es die gegenſtändliche Form der Wahrheit und des wiſſenden Selbſt in unmittelbarer Einheit.

Die Logik.

Das zweyte Hauptwerk Hegel's, unſtreitig das ſpeculativſte, ganz eigenthümlich gegliederte, iſt die Wiſſenſchaft der Logik Nürnberg 1812—1816 2 Bde. Schon in der Phänomenologie des Geiſtes *) wird der Unterſchied zwiſchen dieſer und der Logik dahin beſtimmt, daß die Phänomenologie des Geiſtes mit dem Begriffe ſchließt, inwiefern dieſer das Wiſſen, und das Wiſſen mit dem Seyn identiſch iſt, die Logik aber die Momente des Geiſtes in der Form der Einfachheit enthält, die ihren Gegenſtand an ſich ſelbſt weiß, und in ihrer Bewegung, die ſich in dieſem Elemente zum Ganzen organiſirt. Die Logik iſt ſo die wahre Methode, der Bau des Ganzen in ſeiner reinen Weſenheit aufgeſtellt. Die abſolute Methode des Erkennens und zugleich die immanente Seele des Inhalts ſelbſt iſt eben dieſe geiſtige Bewegung, die ſich in ihrer Einfachheit ihre Beſtimmtheit und in dieſer ihre Gleichheit mit ſich ſelbſt giebt. Auf dieſem ſich ſelbſt conſtruirenden Wege allein kann Philoſophie objective, demonſtrirte Wiſſenſchaft werden. So iſt das Bewußtſeyn in der Phänomenologie des Geiſtes dargeſtellt worden. Das Bewußtſeyn iſt der Geiſt als concreter Gegenſtand; aber ſeine Fortbewegung beruht allein, wie die Entwickelung alles natürlichen und geiſtigen Lebens, auf der Natur der reinen Weſenheiten, welche den Inhalt der Logik ausmachen. Das

*) Vorrede S. XLIV und LVII.

Bewußtſeyn, als der erſcheinende Geiſt, welcher ſich auf ſeinem Wege von ſeiner Unmittelbarkeit und Concretion befreit, wird zum reinen Wiſſen, das jene reinen Weſenheiten ſelbſt, wie ſie an und für ſich ſind, zum Gegenſtande hat. So iſt die Phänomenologie des Geiſtes der erſte Theil des Syſtems, die Logik aber der zweyte, endlich die beiden realen Wiſſenſchaften der Philoſophie, die Philoſophie der Natur und des Geiſtes der dritte und vierte, welche das Syſtem der Wiſſenſchaft beſchließen *).

Hegel bezweckt nun nichts geringeres, als mit der Logik ganz von vorne anzufangen, und ſie völlig umzugeſtalten. Auf unzweideutige Weiſe hat er ſich hierüber in der Einleitung ausgeſprochen.

Die Logik, lehrt er hier, erklärt man gewöhnlich als die Wiſſenſchaft des Denkens, in dem Sinne nämlich, daß dieſes Denken die bloße Form einer Erkenntniß ausmache, daß die Logik von allem Inhalte abſtrahire, und das ſogenannte zweyte Beſtandſtück, das zu einer Erkenntniß gehöre, die Materie, anderswoher gegeben werden müſſe, daß ſomit die Logik, als von welcher dieſe Materie ganz und gar unabhängig ſey, nur die formalen Bedingungen wahrhafter Erkenntniß angeben, nicht aber reale Wahrheit ſelbſt enthalten, noch auch nur der Weg zur realen Wahrheit ſeyn könne, weil gerade das Weſentliche der Wahrheit, der Inhalt, außer ihr liege. Allein abgeſehen davon, daß die Logik an dem Denken und ſeinen Geſetzen einen eigenthümlichen Inhalt und Materie hat, ſo ſind überhaupt die Vorſtellungen, auf denen der Begriff der Logik bisher beruhete, theils bereits untergegangen, theils iſt es Zeit, daß ſie vollends verſchwinden, und dieſe Wiſſenſchaft eine völlig veränderte Geſtalt gewinne. Nach dem bisherigen Begriffe der Logik wird die Trennung des Inhalts und der Form der Erkenntniß vorausgeſetzt, und zwar ſo, daß Erſtens der Stoff des Erkennens als eine fertige Welt außerhalb dem Denken an und für ſich vorhanden iſt, das Denken hingegen für ſich leer und erſt daran einen Inhalt gewinne. Zweytens daß das Object

*) Logik Vorrede S. VIII—X.

für ſich vollendet ſey, und des Denkens zu ſeiner Wirklichkeit vollkommen entbehren könne, das Denken hingegen mangelhaft, und ſich nach dem Gegenſtande fügen und bequemen müſſe. Drittens daß jedes eine von der andern geſchiedene Sphäre ſey. Das Denken kommt in dem Empfangen und Formiren des Stoffs nicht über ſich hinaus, es iſt dies nur eine Modification ſeiner ſelbſt, es kommt nicht zum Andern, der Gegenſtand bleibt als ein Ding an ſich, ſchlechthin ein Jenſeits des Denkens *).

Die ältere Metaphyſik hatte in dieſer Rückſicht einen höheren Begriff von dem Denken, als die neuere Zeit. Denn ſie hielt an den Dingen dasjenige, was durchs Denken erkannt werde, für das Allein-Wahre, ſo daß das Denken und die Beſtimmungen des Denkens nicht in den Gegenſtänden fremdes, ſondern vielmehr deren Weſen ſey, oder daß die Dinge und das Denken derſelben an und für ſich übereinſtimmen. Aber nachdem der gemeine Verſtand ſich der Philoſophie bemächtigte, hat er ſeine Anſicht geltend gemacht, daß die Wahrheit auf ſinnlicher Realität beruhe, daß die Gedanken nur Gedanken ſeyen, indem erſt die ſinnliche Wahrnehmung ihnen Gehalt und Realität gebe. Das Gehaltloſe der logiſchen Formen liegt vielmehr allein in der Art ſie zu betrachten und zu behandeln. Indem ſie nämlich als feſte Beſtimmungen auseinander fallen, und nicht in organiſcher Einheit zuſammengehalten werden, ſind ſie todte Formen, und haben den Geiſt in ihnen nicht wohnen, der die lebendige concrete Einheit ausmachte. Damit aber entbehren ſie des gediegenen Inhalts, einer Materie, die Gehalt an ſich ſelbſt wäre. Die Vernunft ſelbſt iſt das Subſtanzielle, oder Reelle, das alle abſtracte Beſtimmungen in ſich zuſammenhält, und ihre gediegene, abſolut-concrete Einheit iſt. In der Phänomenologie des Geiſtes iſt das Bewußtſeyn in ſeiner Fortbewegung von dem erſten unmittelbaren Gegenſatze ſeiner und des Gegenſtandes bis zum abſoluten Wiſſen dargeſtellt. Dieſer Weg geht durch alle Formen des Verhältniſſes des Bewußtſeyns zum Objecte durch und hat den Begriff der

*) Logik Einleitung S. I—IV.

Wiſſenſchaft zu ſeinem Reſultate. Die reine Wiſſenſchaft wird alſo hier in der Logik vorausgeſetzt, und mithin ſetzt ſie auch die Befreiung von dem Gegenſatze des Bewußtſeyns voraus. Sie enthält den Gedanken, inſofern er eben ſo ſehr die Sache an ſich ſelbſt iſt, oder die Sache an ſich ſelbſt, inſofern ſie eben ſo ſehr der reine Gedanke iſt. Oder der Begriff der Wiſſenſchaft iſt, daß die Wahrheit das reine Selbſtbewußtſeyn ſey, und die Geſtalt des Selbſt habe, daß das an ſich Seyende der Begriff, und der Begriff das an ſich Seyende iſt. Der Inhalt der Logik iſt daher allein das abſolute Wahre, die wahrhafte Materie, inſofern dieſe der reine Gedanke, die abſolute Form ſelbſt iſt. Die Logik iſt Syſtem der reinen Vernunft, das Reich des reinen Gedankens. Dieſes Reich iſt die Wahrheit ſelbſt, wie ſie ohne Hülle an ſich ſelbſt iſt, man könnte ſagen, dieſer Inhalt iſt die Darſtellung Gottes, wie er in ſeinem ewigen Weſen, vor der Erſchaffung der Natur und eines endlichen Geiſtes iſt *).

Dies liegt ſelbſt ſchon in den gewöhnlichen Vorſtellungen der Logik; z. B. daß die Definitionen nicht Beſtimmungen enthalten, die nur ins erkennende Subject fallen, ſondern die Beſtimmungen des Gegenſtandes, welche ſeine weſentlichſte, eigenſte Natur ausmachen. Eben ſo ſoll das aus einem andern Erſchloſſene nicht ein dem Gegenſtande Aeußerliches und Fremdes ſeyn, ſondern ihm weſentlich zukommen, dem Denken ſoll das Seyn entſprechen. Kant preißt zwar die Logik, im gewöhnlichen Sinne, darüber glücklich, daß ſie durch Ariſtoteles vollendet worden, und ſeitdem allem Anſehen nach geſchloſſen ſey. Hat ſie aber ſeit Ariſtoteles wirklich keine Vollendung erlitten, ſo iſt daraus eher zu folgern, daß ſie um ſo mehr einer totalen Umarbeitung bedürfe, da der Geiſt nach einem zweitauſendjährigen Fortarbeiten über ſein Denken und ſeine reine Weſenheit doch ein höheres Bewußtſeyn erlangt haben muß. In der That iſt auch das Bedürfniß einer Umgeſtaltung der Logik längſt gefühlt worden. In der Form und dem Inhalte, wie ſie ſich in den Lehrbüchern zeigt, iſt ſie in Verachtung ge-

*) S. V—XIII.

kommen; ſie wird noch mitgeſchleppt mehr im Gefühle, daß eine Logik überhaupt nicht zu entbehren ſey, und aus der Gewohnheit an die Tradition von ihrer Wichtigkeit, als aus Ueberzeugung, daß jener gewöhnliche Inhalt und die Beſchäftigung mit jenen leeren Formen Werth und Nutzen habe. Die Erweiterungen, die ihr durch pſychologiſches, pädagogiſches, und ſelbſt phyſiologiſches Material gegeben wurden, ſind nachher für Verunſtaltungen ziemlich allgemein anerkannt worden. Auch iſt in ihrem gegenwärtigen Zuſtande kaum eine Ahnung von wiſſenſchaftlicher Methode zu erkennen. Die wahre Methode, wie ſie bereits in der Phänomenologie an dem Bewußtſeyn entwickelt worden, und hier in der Logik ſelbſt noch beſtimmter hervortreten wird, iſt von ihrem Gegenſtande und Inhalte ſelbſt nichts Unterſchiedenes, ſondern ſie iſt der Inhalt in ſich ſelbſt, die Dialectik, die er an ſich ſelbſt hat, welche ihn fortbewegt, als der eigene Rhythmus der Sache ſelbſt. Die Dialectik, welche bisher als ein abgeſonderter Theil der Logik betrachtet wurde, enthält damit eine ganz andere Stellung. Auch die Platoniſche Dialectik hat ſelbſt im Parmenides, und anderswo ohnehin noch directer, theils nur die Abſicht, beſchränkte Behauptungen durch ſich ſelbſt aufzulöſen und zu widerlegen, theils aber überhaupt das Nichts zum Reſultate. Kant hat die Dialectik höher geſtellt, indem er ſie als ein nothwendiges Thun der Vernunft darſtellte. Seine dialectiſchen Darſtellungen in den Antinomieen der Vernunft zeigen die Objectivität des Scheins und die Nothwendigkeit des Widerſpruchs, der zur Natur der Denkbeſtimmungen gehört, mithin beſtimmter, und poſitiv aufgefaßt iſt darin die innere Negativität dieſer Momente ausgeſprochen. In dieſem Dialectiſchen, in dem Faſſen des Entgegengeſetzten in ſeiner Einheit, oder des Poſitiven im Negativen beſteht das Speculative *). Was man an der Schwelle der Logik ganz abzulegen hat, dies ſind die ſinnlichen Zwecke, die Gefühle, die blos gemeinten Vorſtellungen ſo wie jede Zufälligkeit und Willkühr des raiſonnirenden Denkens; denn das Syſtem der Logik

*) S. XIV—XXIV.

iſt das Reich der Schatten, die Welt der einfachen Weſenheiten, von aller ſinnlichen Concretion befreit *).

Aus dem Begriffe der Logik ergiebt ſich auch die allgemeine Eintheilung derſelben. Die Logik, als die Wiſſenſchaft des reinen Denkens, hat zu ihrem Elemente dieſe Einheit des Subjectiven und Objectiven, welche abſolutes Wiſſen iſt; in ihr iſt das Seyn reiner Begriff an ſich ſelbſt, und nur der reine Begriff das wahrhafte Seyn. Indem nun die Einheit ſich beſtimmt und entwickelt, müſſen ihre Beſtimmungen die Form jener Trennung haben, die Entwicklung wird Darſtellung jenes Unterſchiedes von Seyn und von Denken. Die Logik kann daher überhaupt in die Logik des Seyns und des Denkens, in die objective und ſubjective eingetheilt werden. Die objective Logik würde dem Inhalte nach zum Theil dem entſprechen, was bei Kant transſcendentale Logik iſt. Sie begreift aber nicht blos die Denkbeſtimmungen des unmittelbaren Seyns, ſondern auch die Lehre vom Weſen in ſich, und tritt ſomit überhaupt an die Stelle der vormaligen Metaphyſik. Die ſubjective Logik iſt die Logik des Begriffs. Beſtimmter aber hat ſie drei Theile: I) die Logik des Seyns; II) die Logik des Weſens und III) die Logik des Begriffs **).

Erſtes Buch.

Das Seyn.

Das reine Wiſſen, wie es ſich der Phänomenologie des Geiſtes ergeben, iſt, da in ihm alle Beziehung auf ein Anderes aufgehoben worden, die einfache Unmittelbarkeit, oder nach ihrem wahren Ausdrucke das reine Seyn, das Seyn ohne weitere Beſtimmung und Erfüllung. Dieſer Rückblick auf den Begriff des reinen Wiſſens iſt der Grund, aus welchem das Seyn herkommt, um den Anfang der abſoluten Wiſſenſchaft auszumachen. Jenes Vorwärtsgehen aber in der Phä-

*) S. XXVII. ꝛc.
**) S. 1—5.

nomenologie von dem unmittelbaren Bewußtſeyn aus war nur ein Rückgang in den Grund, zu dem Urſprünglichen, von dem der Anfang ſelbſt abhängt. So iſt das abſolute Wiſſen der Grund, aus welchem das Erſte, das unmittelbare hervortrat, eben ſo wie der Geiſt am Ende ſich mit Freiheit in der Geſtalt des unmittelbaren Bewußtſeyns entläßt, ſo daß das Ganze einen Kreislauf beſchreibt, worin das Erſte auch das Letzte iſt und umgekehrt. Der Grund, in welchen die Bewegung zurückgeht, iſt daher eben ſo als Reſultat zu betrachten; der Anfang aber bleibt allem Folgenden zum Grunde liegen, und dieſe allen folgenden Entwicklungen gegenwärtige und ſich in ihnen erhaltende Grundlage iſt der ſeinen weitern Beſtimmungen durchaus immanente Begriff. Auf dieſe Weiſe wird auch der Anfang nicht im Anfange wahrhaft erkannt, ſondern erſt die Wiſſenſchaft in ihrer ganzen Entwicklung iſt die vollendete und wahrhaft begründete Erkenntniß *).

Dieſer Anfang iſt noch nichts, denn es ſoll erſt etwas werden. Er iſt aber nicht das reine Nichts, ſondern es iſt, weil von ihm etwas ausgehen ſoll, das Seyn ſchon in ihm enthalten. Der Anfang enthält alſo beides, Seyn und Nichts, iſt die Einheit von Seyn und Nichts, und zwar die ununterſchiedene. Dies kann als die erſte, reinſte Definition des Abſoluten angeſehen werden; alle andere nachfolgende ſind nur beſtimmtere und reichere Definitionen deſſelben **).

Erſter Abſchnitt.
Beſtimmtheit.

Erſtes Capitel.
Seyn.

Das Seyn, reine Seyn iſt ohne weitere Beſtimmung, es iſt in ihm nichts anzuſchauen, noch zu denken; es iſt vollkommene Leerheit, Beſtimmungs- und Inhaltsloſigkeit. Es iſt in der That Nichts, und nicht mehr noch weniger als

*) S. 6—10.
**) S. 10—13.

Nichts. Das reine Seyn und das reine Nichts iſt daſſelbe. Was die Wahrheit iſt, iſt weder das Seyn, noch das Nichts, ſondern daß das Seyn in Nichts, und das Nichts in Seyn übergegangen iſt. Beide ſind zwar abſolut unterſchieden, aber eben ſo unmittelbar verſchwindet jedes in ſeinem Gegentheil. Ihre Wahrheit iſt alſo dieſe Bewegung des unmittelbaren Verſchwindens des einen in dem andern, das Werden. Das Nichts iſt hier nicht das dem Etwas entgegengeſetzte Nichts, ſondern das Nichts in ſeiner unbeſtimmten Einfachheit, das Nichts rein an und für ſich. Die Vorſtellung von einem concreten Etwas hat man hier ganz zu entfernen, ſo wie hier überhaupt ganz andere Anſichten vorkommen als im ſogenannten gemeinen Menſchenverſtande. Inſofern der Satz: Seyn und Nichts iſt daſſelbe, die Identität dieſer Beſtimmungen ausſpricht, aber ſie in der That eben ſo als unterſchieden enthält, widerſpricht er ſich ſelbſt und löſt ſich auf. Damit geſchieht an ihm das, was ſeinen eigentlichen Inhalt ausmachen ſoll, nämlich das Werden *). Im Werden ſind beide, das Seyn und das Nichts nur als aufgehobene, verſchwindende, als Momente. Das Werden iſt auf dieſe Weiſe in gedoppelter Beſtimmung; als anfangend vom Nichts, das ſich auf das Seyn bezieht, d. h. in daſſelbe übergeht, oder vom Seyn, das in Nichts übergeht: Entſtehen und Vergehen. Aber dieſe ſo unterſchiedenen Richtungen durchdringen und paralyſiren ſich gegenſeitig. Entſtehen und Vergehen ſind unmittelbar Eins und Daſſelbe. Das Werden iſt ſo eine haltungsloſe Unruhe, welche aber eben ſo in das ruhige Reſultat zuſammenſinkt. Dieſes iſt die ruhige Einheit, die Einheit in der Beſtimmung des Nichts, aber damit eben ſo in die Einheit des Seyns und Nichts, welche als ſeyend iſt, das iſt ins Daſeyn **).

---

*) S. 21—26. 31, vergl. auch S. 38, wo das Nichts die reine Abweſenheit des Seyns genannt wird, und alſo nur eine Beziehung auf das Seyn hat.

**) S. 44—45.

Zweites Capitel.

Das Daſeyn.

Das Daſeyn iſt beſtimmtes Seyn und iſt:

A. Daſeyn als ſolches.

Das Daſeyn iſt das einfache Einsſeyn des Seyns und Nichts. Deshalb hat es die Form von einem Unmittelbaren; ſeine Vermittlung, das Werden liegt hinter ihm. Es iſt beſtimmtes Seyn überhaupt. Inwiefern in dem Daſeyn das Nichts ſchon geſetzt iſt, wird das Nichtdaſeyn geſetzt; dieſes iſt das Nichts des Daſeyn, ſeyendes Nichtdaſeyn, d. h. Andersſeyn. Das Andersſeyn iſt zunächſt Andersſeyn an und für ſich, nicht das Andere von Etwas, ſo daß wir hätten ein Daſeyn, und ein anderes Daſeyn; denn das Daſeyn iſt überhaupt übergegangen in Andersſeyn. Das Daſeyn ſelbſt iſt weſentlich Andersſeyn; dieſes iſt weſentlich in ihm enthalten zugleich noch davon getrennt; es iſt Seyn-für-Anderes. Dieſes Seyn-für-Anderes macht die wahrhafte Beſtimmung des Daſeyns aus. Das Daſeyn iſt aber auch Seyn, in Beziehung auf ſich gegen ſeine Beziehung auf Anderes, d. i. ein Anſichſeyn. Das Seyn-für-Anderes und das Anſichſeyn machen daher die zwei Momente des Daſeyns aus. Inſofern ſich im Daſeyn das Seyn und das Nichts näher als dieſe Momente beſtimmt haben, iſt es ſelbſt nicht mehr unmittelbares, ſondern reflectirtes Daſeyn. Dieſes iſt die Realität. Das Wort Realität wird in einem doppelten Sinne gebraucht, als äußeres Daſeyn und als Anſichſeyn; mit Recht, weil Realität die Totalität dieſer beiden Beſtimmungen iſt *).

B. Beſtimmtheit.

Etwas als Daſeyendes unterſcheidet Erſtens ſein Moment der Negativität von ihm ſelbſt, als ſeine Grenze. Etwas iſt, was es iſt, nur in ſeiner Grenze. Zweytens zeigt ſich die Grenze als die Weſentlichkeit des Etwas, und iſt ſeine

*) S. 47—55.

Beſtimmtheit. Als in ſich gekehrte Grenze iſt die Beſtimmtheit an ſich; ſie iſt das Beſtimmte als ſich nur auf ſich beziehend, als das Nichtſeyn des Andern. So iſt ſie Beſtimmung. In ſeiner Beſtimmung ruht etwas in ſich ſelbſt, es iſt in ihr das, was es ſeyn ſoll. Aber die Beſtimmtheit iſt nicht nur An-ſich-Seyn, ſondern iſt als Grenze auch Seyn-für-Anderes; indem die Grenze ihm ſelbſt angehört, hat es das Andersſeyn an ihm ſelbſt. Die Beſtimmtheit iſt auf dieſe Weiſe äußerliches Daſeyn des Etwas, das zwar ſein Daſeyn iſt, aber das nicht ſeinem Anſichſeyn angehört. Die Beſtimmtheit iſt ſo Beſchaffenheit; und in der näheren Reflexion Qualität. Die Qualität iſt die beſtimmte Natur von Etwas, nicht als eine in ſich ruhende, ſondern ſofern es zugleich eine durch die Beziehung auf Anderes ſich beſtimmende Weiſe an ſich hat. So iſt Qualität die Eigenſchaft, als ſie in einer äußerlichen Beziehung ſich als immanente Beſtimmung zeigt. Indem alſo Etwas in ſeiner Beſtimmtheit an ihm ſelbſt ſein Nichtſeyn iſt, ſo iſt hier Drittens ein Werden geſetzt, welches Veränderung iſt. Daß Beſtimmtheit Negation iſt, lehrte ſchon Spinoza. Die Grenze, die ſo die Beſtimmung des Etwas ausmacht, aber ſo, daß ſie zugleich als ſein Nichtſeyn beſtimmt iſt, iſt Schranke; das Anſichſeyn der Beſtimmung aber in dieſer Beziehung auf die Grenze, iſt Sollen. Im Sollen beginnt der Begriff der Endlichkeit, und damit zugleich das Hinausgehen über ſie, die Unendlichkeit*).

C. (qualitative) Unendlichkeit.

Das Daſeyn auf dieſe Weiſe beſtimmt und beſchränkt, iſt die Endlichkeit. Das Endliche iſt Negation, inſofern es ſich Negation iſt, ſich auf ſich als auf Nichtſeyn bezieht, inſofern es alſo die Schranke eben ſo ſehr aufhebt. Die Beſtimmtheit iſt alſo nur inſofern Negation und Endlichkeit, als darin zugleich die Beziehung auf ſich ſelbſt, die Gleichheit mit ſich, das Aufheben der Schranke vorhanden iſt. Das End-

*) S. 60—78.

liche iſt alſo ſelbſt dieſes Aufheben ſeiner, es iſt ſelbſt dies, unendlich zu ſeyn. Das Unendliche iſt alſo das Andersſeyn des Andersſeyn, die Negation der Negation, die Beziehung auf ſich durch Aufheben der Beſtimmtheit. Das Unendliche in dieſem ſeinem einfachen Begriffe kann als die zweyte Definition des Abſoluten angeſehen werden: er iſt tiefer als das Werden. Das Unendliche ſteht alſo nicht als ein für ſich fertiges über dem Endlichen, ſo daß das Endliche außer oder unter jenem ſein Bleiben hätte und behielte, welches das ſchlechte Unendliche des Verſtandes iſt. Noch gehen wir nur als eine ſubjective Vernunft über das Endliche ins Unendliche hinaus, ſo daß dieſe Erhebung die Endlichkeit ſelbſt nichts angeht; ſondern das Endliche ſelbſt wird in die Unendlichkeit erhoben! der Verſtand dagegen denkt ſich das Unendliche als das Nichts des Endlichen, das Leere, beſtimmungsloſe Jenſeits des Daſeyns, das in trüber, unerreichbarer Ferne ſteht *). Aber weder das Unendliche als ſolches, noch das Endliche als ſolches, haben Wahrheit; ſondern jedes iſt an ihm ſelbſt das Gegentheil ſeiner und Einheit mit ſeinem Andern. Ihre Beſtimmtheit gegen einander iſt alſo verſchwunden, und ſo iſt hiermit die wahre Unendlichkeit eingetreten, in der ſowohl die Endlichkeit als die ſchlechte Unendlichkeit aufgehoben iſt. Man darf daher nicht fragen: wie das Unendliche aus ſich heraus und zur Endlichkeit gelange? Denn es gibt nicht ein Unendliches, das vorerſt unendlich iſt, und das nachher erſt endlich wird, ſondern es iſt für ſich ſelbſt ſchon eben ſo ſehr endlich als unendlich. Oder richtiger: Das Unendliche geht zum Endlichen heraus, weil es keine Wahrheit, kein Beſtehen an ihm ſelbſt hat, und das Endliche geht aus dem Grunde ſeiner Nichtigkeit in das Unendliche hinein **).

Drittes Capitel.

Das Fürſichſeyn.

Im Fürſichſeyn iſt das qualitative Seyn vollendet, es iſt das unendliche Seyn.

*) S. 79—82. **) S. 85—90.

A. Fürſichſeyn als ſolches.

Was für ſich iſt, iſt es dadurch, daß es das Andersſeyn und die Beziehung und Gemeinſchaft mit andern aufhebt. Das Fürſichſeyn iſt als Negation des Andersſeyn Beziehung auf ſich, Gleichheit mit ſich. Dies macht das Moment ſeines Anſichſeyns aus. Das Fürſichſeyn in dieſer Beſtimmung, daß es ſich auf ſich bezieht, dadurch das Andere in ihm nur aufgehobenes iſt, iſt Idealität. Die Idealität iſt alſo daſſelbe, was die Unendlichkeit iſt, oder ſie iſt der poſitive, beſtimmte Ausdruck derſelben. Was unendlich iſt, iſt ideell, es iſt nur inſofern ſchrankenlos, inſofern das andere nur für es iſt. Die Idealität iſt die Wahrheit der Realität, oder wenn man unter Realität das Subſtanzielle, das Wahre ſelbſt verſtehen will, ſo iſt die Idealität die wahrhafte Realität. Das Ideelle hat zwei Seiten, das Anſichſeyn, als unendliche Beziehung auf ſich, der Geiſt, Gott, oder die Leibnitziſche Monade, als vorſtellendes Weſen, und das Seyn-für-eines, wo es ungefähr die Bedeutung einer bloßen Einbildung hat oder einer bloßen Vorſtellung, der nichts Wirkliches entſpricht *).

B. Das Eins.

Das Für-ſich-Seyn iſt Idealität, es enthält das Andersſeyn als aufgehobenes. Somit iſt die Rückkehr der Idealität in das einfache Inſichſeyn, in eine Sichſelbſtgleichheit, welche die Form der Unmittelbarkeit hat. Das Für-ſich-ſeyn, als dieſes Unmittelbare, iſt das Für-ſich-ſeyende, das Eins. Weil Eins kein Daſeyn und keine Beſtimmtheit als Beziehung auf Anderes hat, iſt es auch keine Beſchaffenheit, und ſomit keines Andersſeyens fähig; es iſt unveränderlich. Es iſt unbeſtimmt, aber nicht wie das Seyn, ſondern ſeine Unbeſtimmtheit iſt die Beſtimmtheit, welche Beziehung auf ſich ſelbſt iſt, abſolutes Beſtimmtſeyn. Weil nun das Eins die Geſtalt des Unmittelbaren, Seyenden hat, ſo erſcheint die Negation als ein außer ihm ſeyendes Anderes, das Nichts iſt, und zwar als Nichts des aufgehobenen Etwas, oder

*) S. 91 — 100.

als das Nichts als Leeres. Das Eins in dieſer Form von Daſeyn iſt die Stufe der Kategorie, die bei den Alten als das Atomiſtiſche Princip vorgekommen, nach welchem das Weſen der Dinge iſt das Atome (Atom) und das Leere. Inſofern das Eins ſich auf das Leere bezieht, bezieht es ſich auf ein ihm Anderes, und geht über ſich hinaus ins Leere; aber da dieſe Beziehung auf ſein Nichtſeyn weſentlich Beziehung auf ſich ſelbſt iſt, ſo iſt das daſeyende Andere zugleich es ſelbſt; das Eins iſt ſomit Werden zu vielen Eins. Die negative Beziehung des Eins auf ſich iſt Repulſion. Die Repulſion des Eins, indem ſie Abſtoßen ſeiner von ſich ſelbſt iſt, iſt zugleich Abſtoßen des Eins als eines Andern von ſich, und damit ein gegenſeitiges Repelliren der vielen Eins. Da aber das Abgeſtoßene nur es ſelbſt iſt, iſt es damit unmittelbare Rückkehr in ſich. Das Eins erhält ſich nur dadurch für ſich, daß es ſich auf andere negirend bezieht, und indem dieſe Negation gegenſeitig iſt, daß es das Seyn-für-eins aufhebt. Die Repulſion iſt ſomit übergegangen in Abſtoßen der Andern, in das Setzen der Andern als ſeyend nur für eins, und damit das Aufheben ſeines Seyns-für-Anderes, in die Attraction. Attraction und Repulſion werden als Kräfte angeſehen, und zwar als ſelbſtſtändige, die in einem Dritten der Materie, zuſammenkommen, aber ſo, daß ſie beide vereiniget die Materie hervorbringen. So hat Kant die Materie aus Attractiv- und Repulſivkraft zu conſtruiren geſucht. Sein Verfahren iſt jedoch blos analytiſch, das des gewöhnlichen über die Erfahrung reflectirenden Erkennens. Er ſetzt die Vorſtellung der Materie voraus, mit den an ihr wahrgenommenen Beſtimmungen, und fragt nun, welche Kräfte dazu gehören, um dieſe vorausgeſetzten Beſtimmungen daraus zu erklären *).

Zweiter Abſchnitt.

Größe.

Das Eins iſt alſo nunmehr mit ſich in Einheit, aber nicht unmittelbar, ſondern darin, daß es ſich auf ſein Nichtſeyn

*) S. 101—126.

bezieht, aber damit auf sich selbst. Die unmittelbare Einheit des Qualitativen mit sich ist also übergegangen in die Einheit mit sich durch sein Andersseyn, und diese aufgehobene Qualität ist

A. die Quantität. Die Quantität ist die Bestimmtheit, die dem Seyn gleichgültig geworden, eine Grenze, die eben so sehr keine ist. Zuerst ist die reine Quantität zu unterscheiden. Der wahre, bestimmte Begriff der Größe ist, daß ein Bleibendes zum Grunde liegt, das gegen die Bestimmtheit, die es hat, gleichgültig ist. Die Attraction wird in der Größe zum Moment der Continuität. Die Continuität ist einfache, sich selbst gleiche Beziehung auf sich, die durch keine Grenze und Ausschließung unterbrochen ist. Darin ist also das Außereinander der Vielheit enthalten, aber zugleich als eine ununterbrochene. Unmittelbar hat daher die Größe in der Continuität das Moment der Discretion. Beispiele der reinen Quantität sind Raum und Zeit, Licht, selbst das Ich. Der Raum ist das absolute Außersichseyn, das eben so sehr schlechthin ununterbrochen, ein Anders- und Wieder-Andersseyn, das identisch mit sich ist; die Zeit ein absolutes Außersichkommen, ein Zunichtewerden, das stetig wieder das Zunichtewerden dieses Vergehens ist. Und die Materie ist dieselbe Quantität, nur nicht als reine Denkbestimmung, sondern in äußerlicher Existenz. In die Natur der Quantität, diese einfache Einheit der Discretion und der Continuität zu seyn, fällt der Streit, oder die Antinomie der unendlichen Theilbarkeit des Raums, der Zeit, der Materie ꝛc. Kant's Kritik der reinen Vernunft stellt vier Antinomieen auf, worunter die zweyte den Gegensatz betrifft, der die Momente der Quantität ausmacht. Kant hat aber die Antinomie nicht in den Begriffen selbst, sondern in der schon concreten Form kosmologischer Bestimmungen, vermischt mit der Vorstellung der Welt, des Raums, u. s. w. aufgefaßt. Und die kritische Auflösung durch den transcendentalen Idealismus macht den Widerstreit zu einem blos subjectiven, wodurch er freilich immer unaufgelöst bleibt. Ihre wahrhafte Auflösung kann nur darin bestehen, daß die beiden entgegengesetzten aber in demselben Begriffe noth-

wendigen Beſtimmungen nicht in ihrer Einſeitigkeit feſtgehalten, ſondern in ihrem Aufgehobenſeyn, welches ihre Wahrheit iſt, feſtgehalten werden *). Die continuirliche und discrete Größe ſind nur die beiden Momente der Quantität.

B. Quantum. Das Quantum iſt die reale Quantität. Es iſt zunächſt Quantität mit einer Beſtimmtheit oder Grenze überhaupt, aber in ſeiner vollkommnen Beſtimmtheit iſt es Zahl. Werden Vernunftverhältniſſe, oder Philoſopheme in Zahlen dargeſtellt, wie Pythagoras gethan, ſo mag dies entſchuldiget werden, wenn der Geiſt, der ſich über die ſinnliche Welt erhebt, und ſein Weſen erkennt, nach einem Elemente für ſeine reine Vorſtellung, für den Ausdruck ſeines Weſens ſucht, ohne noch das Denken ſelbſt als dieſes Element zu erfaſſen, aber zugleich verfallen hiermit die Denkbeſtimmungen in die äußerſte Entäußerung ihrer ſelbſt, in die Begriffsloſigkeit, die Gedanken zu dem Gedankenloſen. Noch mehr iſt dieſes der Fall, wenn, wie in neueren Zeiten, das Denken für gleichbedeutend mit dem Rechnen gehalten wird **).

Sodann unterſcheidet ſich das Quantum in extenſive Größe, als das beſtimmte Quantum, ein Vielfaches an ſich ſelbſt, und als intenſive Größe, d. i. Grad als einfache Grenze oder Beſtimmtheit. Das Quantum verändert ſich und wird ein anderes Quantum; es iſt aber eine weitere Beſtimmung dieſer Veränderung, daß ſie ins Unendliche fortgeht. Das quantitative Endliche bezieht ſich an ihm ſelbſt in ſein Unendliches. Ihre Beziehung iſt daher der unendliche Progreß. Der Progreß ins Unendliche iſt aber nur die Aufgabe des Unendlichen, nicht die Erreichung deſſelben. Das Unendliche wird nicht zu einem Poſitiven, Gegenwärtigen, ſondern bleibt ein Jenſeits, ſo daß jede Vergrößerung des Quantums doch keine Näherung zum Unendlichen iſt. Die ſchlechte Unendlichkeit pflegt vornämlich in der Form des Progreſſes des Quantitativen ins Unendliche, ein fortgehendes Ueberfliegen der Grenze, für etwas Erhabenes, und für eine Art von Gottes-

*) S. 130—150.
**) S. 157—168.

dienſt gehalten zu werden, ſo wie derſelbe in der Philoſophie als ein Letztes angeſehen worden iſt. Es endet aber dieſe ſcheinbare Erhebung, wie ſchon Kant bemerkt, mit Fallen oder Schwindel. So auch thun ſich die Aſtronomen auf das Erhabene ihrer Wiſſenſchaft darum viel zu Gute, weil ſie mit unzähligen Sternen und unermeßlichen Räumen es zu thun habe, ſie überſehen aber gerade das Hauptmoment, die Maaßverhältniſſe und die Geſetze, welche die Vernunft in dieſen Gegenſtänden erkannt hat. Eben ſo wird in der Moralität dies als der wahre Anker und rechte Troſt dargeſtellt, daß die völlige Angemeſſenheit des Willens zum moraliſchen Geſetze im Unendlichen liege, d. h. ein abſolutes unerreichbares Jenſeits ſey. In dieſe Kategorie fällt auch die Kantiſche Antinomie über die Begrenztheit oder Unbegrenztheit der Welt in Zeit und Raum. Das Unendlichgroße und Unendlichkleine ſind Bilder der Vorſtellung, die bei näherer Betrachtung ſich als nichtiger Nebel und Schatten zeigen. Die Wahrheit des unendlichen Progreſſes iſt vielmehr, daß das Quantum und ſein Jenſeits zwar geſetzt ſind, aber als aufgehobene, ſo daß ihre Wahrheit ihre Einheit iſt, worin ſie als Momente ſind, und die wahre Auflöſung des Widerſpruchs in der Wiederherſtellung des Begriffs der Größe beſteht, als der gleichgültigen oder äußerlichen Grenze *). So iſt das Unendliche in der That nichts Anders als die Qualität. Das mathematiſche Unendliche iſt in philoſophiſcher Rückſicht darum merkwürdig, weil ihm in der That der Begriff des wahrhaft Unendlichen zum Grunde liegt, und weil es viel höher ſteht als das gewöhnlich ſogenannte metaphyſiſche Unendliche, von dem aus die Einwürfe gegen erſteres gemacht werden, obgleich die Mathematik ſelbſt über den Gebrauch deſſelben durch den Begriff ſich noch nicht zu rechtfertigen vermocht. Daher kennt die Mathematik die Natur dieſes ihres Inſtruments nicht, und bedient ſich im Gebrauche deſſelben einer Verfahrungsweiſe, welche ſie bei Operationen mit endlichen Größen verwirft, behandelt aber dennoch ihre unendlichen Größen wie endliche **).

*) S. 169—202. **) S. 206—247.

C. Das quantitative Verhältniß. Das Quantum unendlich geworden, hat das negative Jenſeits an ihm ſelbſt. Dieſes Jenſeits iſt das Quantitative überhaupt. Das unendliche Quantum iſt die Einheit dieſer beiden Momente, der quantitativen und der qualitativen Beſtimmtheit. Es iſt Verhältniß. Dieſes hat drei Momente, das directe Verhältniß, das umgekehrte Verhältniß, und das Potenzverhältniß *).

Dritter Abſchnitt.

Das Maaß.

Im Maaße ſind Qualität und Quantität vereiniget. Das Maaß iſt zunächſt unmittelbare Einheit des Qualitativen und Quantitativen, ſo daß Erſtens ein Quantum es iſt, das qualitative Bedeutung hat, und als Maaß iſt: die ſpecifiſche Quantität. Zweitens werden es Verhältniſſe von ſpecifiſchen Quantis, als ſelbſtſtändigen Maaßen. Hierher gehören die ſpecifiſche Schwere der Körper, die Neutraliſirung und Wahlverwandtſchaft der chemiſchen Stoffe. Indem aber die Selbſtſtändigkeit dieſer Maaße nur auf dem quantitativen Verhältniſſe und dem Größenunterſchiede beruht, ſo ſind ſie an ſich daſſelbe, und das Uebergehen in einander. So geht das Maaß im Maaßloſen zu Grunde, und was vorhanden iſt, iſt die Selbſtſtändigkeit, welche durch ihre Negation ſich mit ſich ſelbſt vermittelt. Das ſpecifiſche Selbſtſtändige iſt hierdurch nicht mehr ſpecifiſche, ſondern abſolute Selbſtſtändigkeit. So iſt die Einheit ihrer Momente ihre Differenz. Die abſolute Indifferenz iſt die letzte Beſtimmung des Seyns, ehe es zum Weſen wird, erreicht aber das Weſen ſelbſt noch nicht. Dieſe Einheit des Qualitativen und Quantitativen iſt Gleichgültigkeit gegen ſich ſelbſt, Zerfallen in ſich. Dieſe Einheit mit ſich der Beſtimmtheit und der Gleichgültigkeit gegen ſie iſt die Wahrheit des Seyns. Und dieſes einfache Seyn als dieſes ſchlechthin erinnerte Seyn, als mit ſich vermittelt durch ſeine Negation, oder indem es iſt,

*) S. 248—263.

das nicht zu ſeyn, was es iſt, und das zu ſeyn, was es nicht iſt, — als dieſe einfache Negativität ſeiner ſelbſt, iſt das Weſen *).

Zweites Buch.

Das Weſen.

Wenn das Abſolute zuerſt als Seyn beſtimmt war, ſo iſt es jetzt als Weſen beſtimmt, d. h. ein ſolches Seyn, an dem alles Beſtimmte und Endliche negirt iſt. Das Weſen ſteht zwiſchen Seyn und Begriff, und macht die Mitte derſelben, und den Uebergang von dem Seyn in den Begriff aus.

Erſter Abſchnitt.

Das Weſen als Reflexion in ihm ſelbſt.

Das Weſen iſt A. Reflexion.

Die Reflexion iſt das Scheinen des Weſens in ihm ſelbſt. Das Weſen kommt aus dem Seyn her, es iſt Reſultat jener Bewegung, aufgehobenes Seyn. Zugleich aber iſt das Seyn im Gegenſatze gegen das Weſen das Unweſentliche, es iſt das an und für ſich nichtige Unmittelbare, es iſt nur ein Unweſen, der Schein. Es iſt die Unmittelbarkeit des Nichtſeyns, welche den Schein ausmacht; das Nichtſeyn aber iſt nichts anders als die Negativität des Weſens an ihm ſelbſt. Das Seyn iſt Nichtſeyn in dem Weſen. Seine Nichtigkeit an ſich iſt die negative Natur des Weſens ſelbſt, und ſo iſt der Schein der Schein des Weſens ſelbſt, das Weſen in der Beſtimmtheit des Seyns. Der Schein iſt daſſelbe, was die Reflexion iſt, aber er iſt die Reflexion als unmittelbare; Reflexion bezeichnet eben den in ſich gegangenen, hiermit ſeiner Unmittelbarkeit entfremdeten Schein; im Weſen alſo die Bewegung des Werdens und Uebergehens deſſen, was in ſich ſelbſt bleibt. Dieſe reine abſolute Reflexion beſtimmt ſich ſelbſt weiter. Sie iſt Erſtens ſetzende Reflexion, inſofern ſie die Unmit-

---

*) S. 264 — 334.

telbarkeit als ein Rückkehren iſt. Zweitens äußere Reflexion, weil ſie eine Vorausſetzung hat und von dem Unmittelbaren als ihrem Andern, anfängt. Die äußere Reflexion war gemeint, wenn man in der neueren Philoſophie der Reflexion alles Uebele nachſagte und als den Antipoden und Erbfeind der abſoluten Betrachtungsweiſe anſah. Es iſt aber hier weder von der Reflexion des Bewußtſeyns, noch von der beſtimmteren Reflexion des Verſtandes die Rede, ſondern von der Reflexion überhaupt. Drittens beſtimmende Reflexion, d. h. die Einheit der ſetzenden und der äußeren *).

B. Die Weſenheiten oder die Reflexionsbeſtimmungen.

Die Reflexion iſt beſtimmte Reflexion; ſomit iſt das Weſen beſtimmtes Weſen, es iſt Weſenheit. Die Reflexionsbeſtimmungen pflegten ſonſt in die Form von Sätzen aufgenommen zu werden, worin von ihnen ausgeſagt wurde, daß ſie von Allem gelten. Sie galten als die allgemeinen Denkgeſetze. Was von ihnen gilt, müßte aber eigentlich von allen übrigen Kategorieen, wie vom Daſeyn, der Quantität, Qualität ꝛc. auch gelten. Auch ſind ſie als beſtimmte gegeneinander dem Uebergehen und dem Widerſpruche nicht entnommen. Das Weſen in dieſen in ſich reflectirten Beſtimmungen iſt Erſtens einfache Beziehung auf ſich ſelbſt, reine Identität. Dieſe Identität mit ſich iſt die Unmittelbarkeit der Reflexion. Der ſogenannte Satz der Identität, als erſtes Denkgeſetz, iſt nichts als eine leere Tautologie. Zweytens die eigentliche Beſtimmung iſt der Unterſchied. Dieſer Unterſchied iſt der Unterſchied an und für ſich, der abſolute Unterſchied, der Unterſchied des Weſens, deſſen Momente die Verſchiedenheit und der Gegenſatz ſind. Drittens der Unterſchied enthält ſeine beiden Seiten als Momente, das Poſitive und Negative als ſelbſtſtändige Reflexionsbeſtimmungen. Indem jede in ihrer Selbſtſtändigkeit die andere ausſchließt, iſt damit der Widerſpruch geſetzt. Indem aber

*) Logik, 2tes Buch, die Lehre vom Weſen S. 1—30.

so das Positive und Negative jedes in seiner Selbstständigkeit sich selbst aufhebt, ist jedes das Uebersetzen in sein Gegentheil, ihre Einheit ist Null, aber zugleich nicht nur Null, da die sich selbst ausschließende Reflexion zugleich setzende Reflexion ist. Die Selbstständigkeit ist so durch ihre eigene Negativität in sich zurückkehrende Einheit, die Einheit des Wesens durch die Negation ihrer selbst identisch mit sich zu seyn. So ist der Gegensatz nicht blos zu Grunde, sondern in seinen Grund zurückgegangen. Der aufgelößte Widerspruch ist also der Grund, und das Wesen als Grund ein Gesetztseyn, ein Gewordenes. Es ist eine der wichtigsten Erkenntnisse, ohne welche sich kein Schritt in der Philosophie thun läßt, daß die Wahrheit dieser Reflexionsbestimmungen nur darin besteht, daß jede in ihrem Begriffe selbst die andere enthält. Der Widerspruch ist daher im Vergleich mit der Identität für das Tiefere und Wesenhaftere zu nehmen. Denn die Identität ihm gegenüber ist nur die Bestimmung des todten Seyns; er aber ist die Wurzel aller Bewegung und Lebendigkeit; nur insofern etwas in sich selbst einen Widerspruch hat, bewegt es sich, hat Trieb und Thätigkeit. Die endlichen Dinge in ihrer gleichgültigen Mannichfaltigkeit sind daher überhaupt dies, widersprechend an sich selbst, in sich gebrochen zu seyn und in ihren Grund zurückzugehen *).

C. Der Grund.

Das Wesen bestimmt sich selbst als Grund. Der Grund ist daher selbst eine der Reflexionsbestimmungen des Wesens, aber die letzte. Das Wesen, indem es sich als Grund bestimmt, kommt nur aus sich her. Der Grund ist die reale Vermittlung des Wesens in sich. Und zwar Erstens absoluter Grund. Die Bestimmtheit des Wesens als Grund wird hiermit eine gedoppelte, des Grundes und des Begründeten. Diese Vermittlung ist die Einheit der reinen und der bestimmenden Reflexion, ihre Bestimmungen oder das Gesetzte hat Bestehen, dadurch sind sie von ihrer einfachen Identität unterschieden, und machen die Form aus gegen das Wesen.

*) S. 30—83.

Das Weſen hat eine Form und Beſtimmungen derſelben. Erſt als Grund hat es eine feſte Unmittelbarkeit oder iſt Subſtrat. Es kann alſo nicht gefragt werden, wie die Form zum Weſen hinzukomme, denn ſie iſt nur das Scheinen deſſelben in ſich ſelbſt, die eigene ihm inwohnende Reflexion. Die Unterſchiede der Form und des Weſens ſind daher nur Momente der einfachen Formbeziehung ſelbſt. Das Weſen wird zur Materie, indem ſeine Reflexion ſich beſtimmt, zu demſelben, als zu dem formloſen Unbeſtimmten ſich zu verhalten. Die Materie iſt alſo die einfache unterſchiedsloſe Identität, mit der Beſtimmung das Andere der Form zu ſeyn. Sie iſt daher die eigentliche Grundlage oder Subſtrat der Form. Die Materie iſt ein ſchlechthin Abſtractes. Die Form ſetzt eine Materie voraus, auf welche ſie ſich bezieht, aber die Materie, als das als gleichgültig beſtimmte, iſt das Paſſive gegen die Form als Thätiges. Die Form beſtimmt daher die Materie. Beide ſetzen ſich gegenſeitig voraus. Jene Einheit des Weſens und der Form nämlich, die ſich als Form und Materie gegenüberſetzen, iſt der abſolute Grund, der ſich beſtimmt. Was als Thätigkeit der Form erſcheint, iſt eben ſo ſehr die eigene Bewegung der Materie ſelbſt. Weder die endliche Materie, inſofern ſie die Form als ihr Nichtſeyn vorausſetzt, noch die endliche Form, inſofern ſie eine Materie, als das ihr andere vorausſetzt, hat Wahrheit; nur ihre Einheit iſt ihre Wahrheit. Dieſe Einheit der Form und der Materie, als beſtimmte Grundlage, iſt der Inhalt. Zweitens der beſtimmte Grund. Dieſer iſt formeller und realer Grund, und geht als vollſtändiger Grund, Drittens in die Bedingung über. Die beiden Seiten des Ganzen, Bedingung und Grund ſind ſo Eine weſentliche Einheit. Dieſe, der Eine Inhalt und Formeinheit beider iſt das wahrhaft Unbedingte, die Sache an ſich ſelbſt. Die Bewegung der Sache, durch ihre Bedingungen einerſeits, und andererſeits durch ihren Grund geſetzt zu werden, iſt nur das Verſchwinden des Scheins der Vermittlung. Das Geſetztwerden der Sache iſt hiermit ein Hervortreten, das einfache Sichherausſtellen in die Exiſtenz, reine Bewegung der Sache zu

ſich ſelbſt. Wenn alle Bedingungen einer Sache vorhanden ſind, ſo tritt ſie in die Exiſtenz *).

Zweiter Abſchnitt.

Die Erſcheinung.

Das Weſen muß erſcheinen. Die Exiſtenz iſt das weſentliche Seyn, ein Herausgegangenſeyn aus der Negativität und Innerlichkeit.

A. Die Exiſtenz.

Die Exiſtenz als Exiſtirendes iſt geſetzt in der Form der negativen Einheit, als das Eins des Etwas überhaupt, als exiſtirendes Etwas, d. i. als ein Ding. Das Ding an ſich iſt das Exiſtirende als das durch die aufgehobene Vermittlung vorhandene, weſentliche Unmittelbare. Es iſt die ſich auf ſich beziehende weſentliche Exiſtenz, und es iſt nur inſofern die Identität mit ſich, als es die Negativität der Reflexion in ſich ſelbſt enthält; das was als ihm äußerliche Exiſtenz erſchien, iſt daher Moment in ihm ſelbſt. Es iſt deswegen auch ſich von ſich abſtoßendes Ding-an-ſich, das ſich alſo zu ſich als zu einem andern verhält. Somit ſind nun mehrere Dinge an ſich vorhanden, die in der Beziehung der äußeren Reflexion auf einander ſtehen. Dieſe Beſtimmtheit iſt aber eigentlich nur die eigene Beziehung des Dinges an ſich auf ſich als auf ein anderes; und ſie iſt die Eigenſchaft des Dinges. Die Unzulänglichkeit des transſcendentalen Idealismus Kant's beſteht darin, daß er das Bewußtſeyn nur als äußerliche Reflexion auffaßt, und an dem abſtracten Dinge an ſich als einer letzten Beſtimmung feſthält, welcher die Beſtimmtheit und Mannichfaltigkeit der Eigenſchaften gegenüber ſteht **).

B. Die Erſcheinung.

Die Exiſtenz iſt die reflectirte Unmittelbarkeit, inſofern ſie an ihr ſelbſt die abſolute Negativität iſt. Sie iſt nunmehr auch

*) S. 84—135.
**) S. 138—152.

als dies geſetzt, indem ſie ſich als Erſcheinung beſtimmt hat. Die Erſcheinung iſt das Weſen in ſeiner Exiſtenz; das Weſen iſt unmittelbar an ihr vorhanden. Die Erſcheinung iſt Erſtens einfache Identität mit ſich, die zugleich verſchiedene Inhaltsbeſtimmungen enthält, welche ſowohl ſelbſt als deren Beziehung das im Wechſel der Erſcheinung ſich gleichbleibende iſt; das Geſetz der Erſcheinung. Erſcheinung und Geſetz haben denſelben Inhalt. Das Geſetz iſt daher nicht jenſeits der Erſcheinung, ſondern in ihr unmittelbar gegenwärtig; das Reich der Geſetze iſt das ruhige Abbild der exiſtirenden oder erſcheinenden Welt. Beides iſt Eine Totalität, die exiſtirende Welt iſt ſelbſt das Reich der Geſetze, die Erſcheinung enthält beides, den einfachen Grund, und die auflößende Bewegung des erſcheinenden Univerſums, deren Weſentlichkeit er iſt. Zweitens aber geht das in ſeiner Verſchiedenheit einfache Geſetz in den Gegenſatz über; das Weſentliche der Erſcheinung wird ihr ſelbſt entgegengeſetzt, und der erſcheinenden Welt tritt die an ſich ſeyende Welt gegenüber. Dieſe an und für ſich ſeyende Welt heißt auch die überſinnliche Welt, inſofern die exiſtirende Welt als ſinnliche beſtimmt wird. Die überſinnliche Welt hat gleichfalls Unmittelbarkeit, aber reflectirte, weſentliche Exiſtenz. Die Dinge erſt, als Dinge einer andern, überſinnlichen Welt ſind geſetzt, erſtens, als wahrhafte Exiſtenzen, und zweitens, als das Wahre gegen das Seyende. Die an und für ſich ſeyende Welt iſt die Totalität der Exiſtenz; es iſt nichts anderes außer ihr. Drittens. Die an und für ſich ſeyende Welt iſt der beſtimmte Grund der erſcheinenden Welt, und iſt dies nur, inſofern ſie an ihr ſelbſt das negative Moment, aber zugleich ihre entgegengeſetzte Seite ausmacht. Was in der erſcheinenden Welt poſitiv iſt, iſt daher in der an ſich ſeyenden Welt negativ, und umgekehrt *).

C. Das weſentliche Verhältniß.

In dieſem Gegenſatze beider Welten iſt aber gerade ihr Unterſchied verſchwunden. So iſt das Geſetz realiſirt; es

*) S. 166—186.

ist das wesentliche Verhältniß. Dieses ist die Wahrheit der Erscheinung. Dieses wesentliche Verhältniß ist Erstens das Verhältniß des Ganzen und der Theile; Zweitens Verhältniß der Kraft und ihrer Aeußerung. Die Kraft ist die negative Einheit, in welche sich der Widerspruch des Ganzen und der Theile aufgelößt hat, die Wahrheit jenes ersten Verhältnisses. Die Kraft hat a) das Moment der seyenden Unmittelbarkeit an ihr, sie selbst ist dagegen bestimmt als die negative Einheit. Als dieses unmittelbare Bestehen ist sie eine ruhige Bestimmtheit des Dinges überhaupt. b) ist sie die Einheit des reflectirten und des unmittelbaren Bestehens, oder der Formeinheit und der äußerlichen Selbstständigkeit. c) die an sich seyende und unmittelbare Thätigkeit. Drittens das Verhältniß des Aeußern und Innern. Das Innere ist als die Form der reflectirten Unmittelbarkeit oder des Wesens, gegen das Aeußere als die Form des Seyns bestimmt, aber beide sind nur Eine Identität. In diesem ganz formell gewordenen Unterschiede geht das Verhältniß selbst zu Grunde, und die Substanz oder das Wirkliche tritt hervor, als die absolute Einheit der unmittelbaren und der reflectirten Existenz *).

Dritter Abschnitt.

Die Wirklichkeit.

Die Wirklichkeit ist die Einheit des Wesens und der Existenz; in ihr hat das gestaltlose Wesen und die haltlose Erscheinung ihre Wahrheit. Diese Einheit des Innern und Aeußern ist die absolute Wirklichkeit. Diese Wirklichkeit ist aber zunächst

A. Das Absolute.

Die Darstellung des Absoluten kann nicht ein Bestimmen, noch äußere Reflexion seyn, etwa als Negation der Prädicate des Endlichen, sondern sie ist die eigene Auslegung des Absoluten, und nur ein Zeigen dessen, was es ist. Die Bestimmung des Absoluten ist, absolute Form zu seyn, diejenige

*) S. 186—212.

Identität, deren Momente jedes an ihm ſelbſt die Totalität, und ſomit als gleichgültig gegen die Form, der vollſtändige Inhalt des Ganzen iſt. Aber umgekehrt iſt es eben ſo der abſolute Inhalt, inſofern die Mannichfaltigkeit deſſelben nur Eine gediegene Identität iſt. Jeder Theil des Abſoluten iſt ſelbſt das Ganze, jede Beſtimmtheit die Totalität; Weſen, Exiſtenz, an ſich ſeyende Welt, Ganzes, Theile, Kraft ſind in ihm als in ihrem Grunde untergegangen. Das Abſolute ſelbſt aber iſt die abſolute Identität, worin alle Mannichfaltigkeit der an ſich ſeyenden und der erſcheinenden Welt aufgehoben iſt. In ihm ſelbſt iſt kein Werden, denn es iſt nicht das Seyn; auch nicht ein Sich-Aeußern, denn es iſt als die Identität des Innern und Aeußern. In der einfachen Identität mit ſich iſt es das abſolute Attribut; in der reflectirenden eigenen Bewegung aber oder in der Aeußerlichkeit iſt es der Modus. Dieſem Verhältniſſe entſpricht der Begriff der Spinoziſtiſchen Subſtanz. Der Mangel dieſer Reflexion aber in ſich, den die Spinoziſtiſche Auslegung hat, iſt in dem Begriffe der Leibnitziſchen Monade ergänzt *).

B. Die Wirklichkeit.

Die Wirklichkeit iſt die reflectirte Abſolutheit. Als ſelbſt unmittelbare Formeinheit des Innern und Aeußern iſt ſie eine Wirklichkeit gegen eine Möglichkeit. Sie iſt a) formelle Wirklichkeit, weiter nichts als ein Seyn oder Exiſtenz überhaupt. Was wirklich iſt, iſt möglich. Dieſe Einheit der Möglichkeit und Wirklichkeit iſt aber nichts weiter als die Zufälligkeit. Weil aber von dieſen beiden Beſtimmungen der Möglichkeit und Wirklichkeit eine jede unmittelbar in die entgegengeſetzte umſchlägt, ſo gehen ſie damit ſchlechthin mit ſich ſelbſt zuſammen, und dieſe Identität derſelben iſt b) die Nothwendigkeit. Dieſe iſt aber nur die formelle Nothwendigkeit, weil ihre Momente formell ſind; aber als Wirklichkeit iſt ſie reale Wirklichkeit. Dieſe als ſolche, iſt zunächſt das Ding von vielen Eigenſchaften, die exiſti-

*) S. 213—232.

rende Welt. Was wirklich iſt, kann wirken; ſeine Wirklichkeit giebt etwas kund durch das, was etwas hervorbringt. Die reale Wirklichkeit hat gleichfalls die Möglichkeit unmittelbar an ihr ſelbſt. Dieſe iſt die reale Möglichkeit, das inhaltsvolle Anſichſeyn, das Ganze von Bedingungen. Indem aber die reale Möglichkeit ſich ſelbſt negirt, iſt ſie damit nur mit ſich ſelbſt identiſch, und indem ſie ſo in ihrem Aufheben der Gegenſtoß dieſes Aufhebens in ſich ſelbſt iſt, iſt ſie die reale Nothwendigkeit. c) Dieſe Beſtimmtheit der Nothwendigkeit in ihrer erſten Einfachheit iſt Wirklichkeit, die beſtimmte Nothwendigkeit iſt daher wirkliche Nothwendigkeit, und inwiefern ſie dieſes als ſolche iſt, ſo iſt ſie abſolute Nothwendigkeit. So hat die Form in ihrer Realiſirung alle ihre Unterſchiede durchdrungen und iſt als abſolute Nothwendigkeit die einfache Identität des Seyns in ſeiner Negation, oder in dem Weſen mit ſich ſelbſt. Die abſolute Nothwendigkeit iſt ſo die Reflexion oder die Form des Abſoluten, Einheit des Seyns und Weſens, und als dieſe Identität des Seyns in ſeiner Negation mit ſich ſelbſt, iſt ſie Subſtanz *).

C. Das abſolute Verhältniß.

Die abſolute Nothwendigkeit iſt abſolutes Verhältniß, weil ſie nicht das Seyn als ſolches iſt, ſondern das Seyn, das iſt, weil es iſt, das Seyn als die abſolute Vermittlung ſeiner mit ſich ſelbſt. Dieſes Seyn iſt a) die Subſtanz; als die letzte Einheit des Weſens und Seyns, iſt ſie das Seyn in allem Seyn. Als dieſe Einheit des Seyns und der Reflexion iſt ſie das Scheinen und Geſetztheit ihrer, ſcheinende Totalität, die Accidentalität. Dieſe Bewegung der Accidentalität iſt die Actuoſität der Subſtanz, als ruhiges Hervorgehen ihrer ſelbſt. b) Die Subſtanz iſt Macht, in ſich die Beſtimmungen ſetzende und von ſich unterſcheidende Macht. Sie iſt ſelbſt das, was ſie als Negatives ſetzt, oder zum Geſetztſeyn macht. Dieſes iſt mithin die Wirkung, die für ſich ſeyende Subſtanz aber iſt die Urſache. Die Subſtanz hat die Wirklichkeit, die

*) S. 232—253.

ſie als Urſache hat, nur in ihrer Wirkung. Sie iſt wirkliche Subſtanz, weil die Subſtanz als Macht ſich ſelbſt beſtimmt; aber ſie iſt zugleich Urſache, weil ſie dieſe Beſtimmtheit auslegt oder als Geſetztſeyn ſetzt. Die Wirkung enthält daher überhaupt nichts, was nicht die Urſache enthält, und die Urſache enthält nichts, was nicht in ihrer Wirkung iſt. Der Inhalt ferner beſtimmt als ein verſchiedener Inhalt an ihm ſelbſt, iſt, da das Reflectirtſeyn hier auch unmittelbare Wirklichkeit iſt, wirkliche, aber die endliche Subſtanz. Dies iſt das Cauſalitätsverhältniß in ſeiner Realität und Endlichkeit. c) In der endlichen Cauſalität ſind es Subſtanzen, die ſich wirkend zu einander verhalten. In der Wechſelwirkung iſt der Mechanismus dieſer äußerlichen Cauſalität aufgehoben, es iſt eine gegenſeitige Cauſalität von vorausgeſetzten, ſich bedingenden Subſtanzen; jede iſt gegen die andere zugleich active und paſſive Subſtanz. Die abſolute Subſtanz in der abſoluten Form, als Einheit der drei Totalitäten der Allgemeinheit, der Einzelheit und der Beſonderheit, aber in der einfachen Beſtimmtheit iſt der Begriff, das Reich der Subjectivität oder der Freiheit *).

So geht die objective Logik in die ſubjective oder in die Lehre von dem Begriffe über, welche der Inhalt des zweiten Bandes iſt.

Vom Begriff im Allgemeinen.

Der Begriff iſt als das Dritte zum Seyn und Weſen, zum Unmittelbaren und zur Reflexion anzuſehen. Seyn und Weſen ſind inſofern die Momente ſeines Werdens, er aber iſt ihre Grundlage und Wahrheit, als die Identität, in welcher ſie untergegangen und enthalten ſind. Die objective Logik macht daher eigentlich die genetiſche Expoſition des Begriffs aus, und zwar iſt die dialectiſche Bewegung der Subſtanz durch die Cauſalität und Wechſelwirkung die unmittelbare Geneſis des Begriffs. Der Begriff iſt die abſolute Einheit des Seyns und

*) S. 254—282.

der Reflexion, und als die Enthüllung der Subſtanz die einzige wahrhafte Widerlegung des Spinozismus. Indem die Subſtanz, die jetzt nur noch innere Nothwendigkeit war, durch das Moment der abſoluten Nothwendigkeit ſich ſetzt, wird ſie manifeſtirte oder geſetzte Identität, und damit die Freiheit, welche die Identität des Begriffs iſt. Im Begriffe hat ſich das Reich der Freiheit eröffnet. Der Begriff, inſofern er zu einer ſolchen Exiſtenz gediehen iſt, welche ſelbſt frei iſt, iſt nichts anders als das Ich, oder das reine Selbſtbewußtſeyn. Das Begreifen eines Gegenſtandes beſteht daher in nichts Anderem, als daß Ich denſelben ſich zu eigen macht, ihn durchdringt und ihn in ſeine eigene Form, d. i. in die Allgemeinheit bringt, welche unmittelbar Beſtimmtheit iſt. Der Gegenſtand iſt in der Anſchauung, oder auch in der Vorſtellung noch ein Aeußerliches, Fremdes, durch das Begreifen wird das An- und Fürſichſeyn in ein Geſetztſeyn verwandelt, Ich durchdringt ihn denkend. Wie er aber im Denken iſt, ſo iſt er erſt an und für ſich; wie er in der Anſchauung oder Vorſtellung iſt, iſt er Erſcheinung. Allein der Begriff, wie er hier betrachtet wird, iſt nicht ein Product des ſelbſtbewußten Geiſtes, oder ein Actus des Verſtandes, ſondern es iſt der Begriff an und für ſich, welcher eben ſowohl eine Stufe der Natur als des Geiſtes ausmacht. Die Stufen des Gefühls, der Anſchauung, des ſinnlichen Bewußtſeyns ſind wohl die vorangehenden Bedingungen des Begriffs, aber er iſt nicht durch ihre Realität bedingt, ſondern geht aus ihrer Dialectik und Nichtigkeit als ihr Grund hervor. Die weitere Aufgabe der Logik iſt nun, anzugeben, wie der Begriff die Realität, die in ihm verſchwunden, in und aus ſich bildet. Die Logik, als die formelle Wiſſenſchaft, enthält allerdings nicht diejenige Realität, welche der Inhalt der Wiſſenſchaften der Natur und des Geiſtes iſt, aber die Logik zeigt die Erhebung der Idee zu der Stufe, von daraus ſie die Schöpferin der Natur wird, und zur Form einer concreten Unmittelbarkeit überſchreitet, deren Begriff aber auch dieſe Geſtalt wieder zerbricht, um zu ſich ſelbſt, als concreter Geiſt, zu werden. Gegen dieſe concreten Wiſſenſchaften, welche aber das Logiſche oder den Begriff zum

innern Bildner haben und behalten, wie ſie es zum Vorbildner hatten, iſt die Logik ſelbſt allerdings die formelle Wiſſenſchaft, aber die Wiſſenſchaft der abſoluten Form, welche die reine Idee der Wahrheit ſelbſt enthält, und an ihr ſelbſt ihren Inhalt oder Realität hat *).

Erſter Abſchnitt.

Die Subjectivität.

Der Begriff iſt erſt nur ſein Begriff, nur an ſich die Wahrheit; weil er nur ein inneres iſt, ſo iſt er eben ſo ſehr nur ein äußeres. Er erſcheint als der beſtimmte Begriff, als die Sphäre des bloßen Verſtandes, ein ſubjectives Denken, eine der Sache äußerliche Reflexion. Dies iſt die Subjectivität oder der formelle Begriff.

Erſtes Capitel.

Der Begriff.

Der allgemeine Begriff enthält drei Momente in ſich, A. den allgemeinen Begriff. B. den beſonderen Begriff. Das Beſondere iſt das Allgemeine ſelbſt, aber es iſt deſſen Unterſchied oder Beziehung auf ein Anderes, ſein Scheinen nach außen. C. das Einzelne **).

Zweites Capitel.

Das Urtheil.

Das Urtheil iſt die am Begriffe ſelbſt geſetzte Beſtimmtheit deſſelben, durch den Begriff ſelbſt. Das Urtheil kann daher die nächſte Realiſirung des Begriffs genannt werden, inſofern die Realität das Treten ins Daſeyn, als beſtimmtes Seyn überhaupt bezeichnet. Die Momente des Begriffs durch ſeine Reflexion in ſich oder ſeine Einzelheit ſind ſelbſtſtändige Totalitäten. Dieſe beiden Selbſtſtändigen ſind das Subject

*) Logik, 2ter Bd., die ſubjective Logik, S. 1—30.

**) S. 34—70.

und Prädicat. Die Einheit des Begriffs iſt daher nur erſt eine Beziehung von Selbſtſtändigen. Dieſe Einheit iſt folglich der Grund, von welchem aus es nach ſeiner wahrhaften Objectivität betrachtet wird. Es iſt inſofern die urſprüngliche Theilung des urſprünglich Einen. Deshalb iſt nicht jeder Satz ein Urtheil. Durch das urſprüngliche Theilen des Begriffs wird das Einzelne in das Anſichſeyn ſeiner Allgemeinheit zurückgeführt, aber eben ſo ſehr das Allgemeine als das Wirkliche beſtimmt.

A. Das Urtheil des Daſeyns.

Das Urtheil, wie es unmittelbar iſt, iſt es zunächſt das Urtheil des Daſeyns; unmittelbar iſt ſein Subject ein abſtractes, ſeyendes Einzelnes, das Prädicat eine unmittelbare Beſtimmtheit oder Eigenſchaft deſſelben, ein abſtract Allgemeines. Das Urtheil des Daſeyns iſt: a) Das poſitive Urtheil. b) Das negative Urtheil. Das poſitive Urtheil iſt an ſich nicht wahr, ſondern hat ſeine Wahrheit in dem negativen Urtheile. c) Das unendliche Urtheil. Das negative Urtheil iſt ſo wenig ein wahres Urtheil als das poſitive.

B. Das Urtheil der Reflexion.

Durch das unendliche Urtheil wird das Urtheil des Daſeyns aufgehoben, Subject und Prädicat haben gar keine poſitive Beziehung auf einander, die qualitativen Extreme ſind in dieſer ihrer Identität aufgehoben. Indem aber dieſe Einheit der Begriff iſt, iſt ſie unmittelbar in ihre Extreme dirimirt, und iſt als Urtheil, deſſen Beſtimmungen aber nicht mehr unmittelbare, ſondern in ſich reflectirte ſind. So geht das Urtheil des Daſeyns in das der Reflexion über. In dem Urtheile der Reflexion tritt das Einzelne durch ſeine Allgemeinheit in das Daſeyn, aber als in einer weſentlichen Verhältnißbeſtimmung, einer durch die Mannichfaltigkeit der Erſcheinung hindurch ſich erhaltenden Weſentlichkeit; und es iſt a) das ſinguläre, b) das particuläre, c) das univerſelle Urtheil.

C. Das Urtheil der Nothwendigkeit.

Das univerſelle Urtheil geht in die Gattung über, welche alle vereinzelte Beſtimmtheit in ihrer ſubſtanziellen Gediegenheit

aufgelöſt enthält. Damit verändert ſich die Natur des Reflexions-Urtheils. Subject und Prädicat ſind einander gleich geworden, ſie ſind in die Copula zuſammengegangen. Inſofern aber die Gattung ſich wieder in ein Urtheil dirimirt, iſt es die innere Natur, wodurch ſich Subject und Prädicat auf einander beziehen, eine Beziehung der Nothwendigkeit. Dieſe objective Allgemeinheit iſt in dem Urtheile der Nothwendigkeit ausgedrückt. Sie beſtimmt ſich als Gattung und Art a) im kategoriſchen Urtheile, deſſen Prädicat eine ſolche Allgemeinheit iſt, an dem das Subject ſeine immanente Natur hat; weshalb auch die Copula in ihm die Bedeutung der Nothwendigkeit hat. b) im hypothetiſchen Urtheile. Dieſes enthält den nothwendigen Zuſammenhang von unmittelbaren Beſtimmtheiten. c) im disjunctiven Urtheile, wo die objective Allgemeinheit zugleich in der Vereinigung mit der Form geſetzt iſt.

D. Das Urtheil des Begriffs.

Durch dieſe Einheit des disjunctiven Urtheils, worin die Extreme durch ihre Identität zuſammengegangen ſind, iſt der Begriff ſelbſt geſetzt, in dem Urtheile des Begriffs. Erſt in dem Urtheile des Begriffs iſt die Beziehung auf den Begriff vorhanden. Gewöhnlich nennt man dieſes Urtheil das der Modalität, und es iſt a) aſſertoriſches, b) problematiſches, und c) apodictiſches Urtheil *).

Drittes Capitel.

Der Schluß.

Durch das apodictiſche Urtheil hat ſich die beſtimmte und erfüllte Copula zum Grunde überhaupt weiter gebildet. Damit iſt die Einheit des Begriffs, die im Urtheile in die Extreme verloren war, wieder hervorgetreten, und ſo das Urtheil zum Schluſſe geworden. Der Schluß iſt daher der vollſtändig geſetzte Begriff, er iſt das Vernünftige. Alles Vernünftige iſt ein Schluß. Er iſt:

*) S. 71—131.

A. Der Schluß des Daſeyns.

Er bewegt ſich durch vier Figuren, die vierte aber iſt nicht die gewöhnlich ſogenannte vierte der kategoriſchen Schlüſſe, ſondern der mathematiſche Schluß.

B. Der Schluß der Reflexion.

Dieſer iſt a) Schluß der Allheit, b) Schluß der Induction, c) Schluß der Analogie.

C. Der Schluß der Nothwendigkeit.

Er iſt a) der kategoriſche, b) der hypothetiſche, c) der disjunctive Schluß. Durch den disjunctiven Schluß wird der Formalismus des Schließens, und hiermit die Subjectivität des Schluſſes und des Begriffs überhaupt aufgehoben. Damit iſt der Begriff überhaupt realiſirt worden, oder er hat diejenige Realität gewonnen, welche Objectivität iſt *).

Zweiter Abſchnitt.

Die Objectivität.

Der Uebergang des Begriffs in die Objectivität iſt ſeiner Beſtimmung nach daſſelbe, was ſonſt in der Metaphyſik als der Schluß vom Begriffe Gottes auf ſein Daſeyn, oder als der ontologiſche Beweis vorkam. Der beſtimmte Inhalt, Gott, kann in dem logiſchen Gange ſelbſt keinen Unterſchied machen. Der reine Begriff iſt ohnedies der abſolute, göttliche Begriff ſelbſt, und jener logiſche Verlauf die unmittelbare Darſtellung der Selbſtbeſtimmung Gottes zum Seyn. Dazu gehört aber, daß der Begriff in die Idee aufgenommen wird; denn erſt die in der Idee ſcheinende Realität iſt die göttliche Exiſtenz. Objectivität hingegen iſt nur vorerſt Unmittelbarkeit, zu der ſich der Begriff durch Aufhebung ſeiner Abſtraction und Vermittlung beſtimmt; das An und für ſich Seyende, das ohne Beſchränkung und Gegenſatz iſt.

*) S. 132—191.

Erſtes Capitel.

Der Mechanismus.

Die in der Objectivität unterſchiedenen Objecte ſind vollſtändige und ſelbſtſtändige Objecte, die ſich daher auch in ihrer Beziehung nur als ſelbſtſtändige gegen einander verhalten. Dies macht den Character des Mechanismus aus, daß die Beziehung zwiſchen den Verbundenen ihnen ſelbſt eine fremde iſt, welche ihre Natur nichts angeht, und bei allem Schein eines Eins immer nur Zuſammenſetzung, Vermiſchung, Haufen bleibt. So im Materiellen, wie im Geiſtigen, wie z. B. in einer mechaniſchen Vorſtellungs- oder Handlungsweiſe. Der Mechanismus iſt:

A) Das mechaniſche Object. B) Der mechaniſche Proceß; welcher theils formal, theils real iſt. In den realen fällt das, was Schickſal genannt wird, die Macht der Gattung gegen das Lebendige, des Selbſtbewußtſeyns fähige. C) Der abſolute Mechanismus. Dieſer iſt a) in der materiellen Welt das Centrum, und b) als immanente und objective Beſtimmung der Objecte, das Geſetz *).

Zweites Capitel.

Der Chemismus.

In dem Mechanismus iſt das Geſetz, dieſe Seele in ihren Körper noch verſenkt, der beſtimmte zwar, aber noch innere Begriff der objectiven Totalität, welche in der freien Nothwendigkeit zum Chemismus ſich fortbewegt. Der Chemismus macht im Ganzen der Objectivität das Moment des Urtheils, der objectiv gewordenen Differenz und des Prozeſſes aus. Sein Verlauf iſt:

A) Das chemiſche Object. B) Der Prozeß. C) Der Uebergang des Chemismus. Der Chemismus befaßt aber nicht blos das, was man gewöhnlich Chemismus

*) S. 192—225.

nennt, ſondern auch das Lebendige, wie das Geſchlechtsverhältniß, Liebe, Freundſchaft; das Element deſſelben, was dort Waſſer iſt, iſt hier Zeichen und Sprache *).

Drittes Capitel.
Teleologie.

Die Zweckbeziehung iſt die Wahrheit des Mechanismus. Je mehr aber das teleologiſche Princip mit dem Begriffe eines außerweltlichen Verſtandes zuſammenhängt und inſofern von der Frömmigkeit begünſtiget wurde, deſto mehr ſchien es ſich von der wahren Naturforſchung zu entfernen, welche die Eigenſchaften der Natur nicht als fremdartige, ſondern als immanente Beſtimmtheiten erkennen will, und nur ſolches Erkennen als ein Begreifen gelten läßt. Dieſe Teleologie kommt nur bis zur äußern Zweckmäßigkeit. Der Zweck iſt A) der ſubjective Zweck, B) das Mittel, C) der ausgeführte Zweck. Der Zweck iſt der an der Objectivität zu ſich ſelbſt gekommene Begriff. Die Reflexion aber, daß der Zweck in dem Mittel erreicht, und im erfüllten Zwecke das Mittel und die Vermittlung erhalten iſt, iſt das letzte Reſultat der äußerlichen Zweckbeziehung, worin ſie ſelbſt ſich aufgehoben hat. Indem ſowohl die ſubjective Zweckmäßigkeit als auch die äußerliche Objectivität aufgehoben wird, iſt das Reſultat nun die Totalität in ihrem Geſetztſeyn. Hierdurch iſt der Begriff zugleich concrete Totalität, Identität des einfachen Begriffs und der unmittelbaren Objectivität — er iſt nun Idee **).

Dritter Abſchnitt.
Die Idee.

Die Idee iſt der adäquate Begriff, das objective Wahre, oder das Wahre, als ſolches. Wenn irgend etwas Wahrheit hat, ſo hat es ſie durch ſeine Idee, oder es hat nur Wahrheit, inwiefern es Idee iſt. Die Idee iſt aber nicht als Ziel zu

*) S. 226—236.
**) S. 236—266.

faſſen, ſo daß ſie immer als eine Art von Jenſeits bleibt, ſondern das Wirkliche iſt nur inſofern, als es die Idee in ſich hat und ſie ausdrückt. Die objective und die ſubjective Welt ſind ſelbſt die Congruenz des Begriffs und der Realität, und diejenige Realität, welche dem Begriffe nicht entſpricht, iſt bloße Erſcheinung, das Subjective, Zufällige, Willkührliche. Das Seyn hat nun die Bedeutung der Wahrheit erreicht, indem die Idee die Einheit des Begriffs und der Realität iſt. Es iſt nunmehr nur das, was Idee iſt. Idee iſt die Identität des Begriffs und der Realität, oder beſtimmter des ſubjectiven Begriffs und der Objectivität. Sie iſt nicht todte Ruhe, Bild, Zahl, oder abſtracter Gedanke, ſondern Prozeß, welcher den Gegenſatz aus ſich ewig erzeugt und ewig überwindet, und in ihm mit ſich ſelbſt zuſammengeht *).

Erſtes Capitel.

Das Leben.

Indem das Erkennen der Begriff iſt, inſofern er für ſich ſelbſt aber als Subjectives in Beziehung auf Objectives iſt, ſo bezieht er ſich auf die Idee, als vorausgeſetzte oder unmittelbare. Die unmittelbare Idee aber iſt das Leben. Das Leben aber, wie es hier betrachtet wird, iſt das logiſche Leben, als reine Idee, unterſchieden von dem Naturleben, und dem Leben, inſofern es mit dem Geiſte in Verbindung ſteht. Das Leben in der Idee hat keine Geſtalten der Wirklichkeit zu ſeiner Vorausſetzung, ſondern blos den Begriff; und es iſt A) das lebendige Individuum. Dieſes iſt das Leben als Seele, das anfangende, ſich ſelbſt bewegende Princip. Die Zweckmäßigkeit des Lebendigen iſt eine innere, und als Objectivität der Organismus; ſie iſt das Mittel und Werkzeug des Zwecks, nach der Aeußerlichkeit des Organismus aber ein Vielfaches von Gliedern. In der Unruhe des Prozeſſes iſt dieſe Idee der Begriff des lebendigen Subjects, deren einzelne Momente die Senſibilität, die Irritabilität und die Reproduction ſind.

*) S. 267 — 275.

B) Der Lebensprozeß. Das Individuum iſt als Subject zunächſt erſt der Begriff der Idee des Lebens, ſein ſubjectiver Prozeß fängt mit dem Bedürfniſſe an, er iſt abſoluter Widerſpruch in ſich, und als Gefühl dieſes Widerſpruchs der Schmerz. Durch den objectiven Prozeß gibt es ſich ſein Selbſtgefühl, und durch den äußern Lebensprozeß ſetzt es ſich als reelles allgemeines Leben C) in der Gattung. Die Gattung iſt zwar die Vollendung der Idee des Lebens, aber zunächſt iſt ſie noch innerhalb der Sphäre der Unmittelbarkeit; dieſe Allgemeinheit iſt daher nur in einzelner Geſtalt wirklich; eine innerliche, ſubjective. Wirklichkeit erhält ſie erſt durch die Fortpflanzung der Geſchlechter, indem das Moment der negativen Einheit und Individualität in ihr geſetzt wird. In der Begattung erſtirbt die Unmittelbarkeit der lebendigen Individualität, der Tod dieſes Lebens iſt das Hervorgehen des Geiſtes. Inſofern ſo die Idee ſich eine Realität gibt, welche ſelbſt einfache Allgemeinheit iſt, iſt ſie die Idee, welche ſich zu ſich als Idee verhält, die Idee des Erkennens *).

Zweites Capitel.

Die Idee des Erkennens.

Die Idee in ihrem Urtheile iſt das Erkennen überhaupt. Denken, Geiſt, Selbſtbewußtſeyn ſind Beſtimmungen der Idee, inſofern ſie ſich ſelbſt zum Gegenſtande hat, und ihr Daſeyn, d. i. die Beſtimmtheit ihres Seyns ihr eigener Unterſchied von ſich ſelbſt iſt. Der Geiſt wird aber hier nur in derjenigen Form betrachtet, welche dieſer Idee als logiſch zukommt, nicht als Seele, Bewußtſeyn, und Geiſt als ſolcher. Die Idee des Geiſtes dagegen, welche logiſcher Gegenſtand iſt, hat die Phänomenologie des Geiſtes und die eigentliche Geiſteslehre hinter ſich, inſofern die Logik als die letzte Wiſſenſchaft, oder vielmehr, was daſſelbe iſt, vor ſich, inſofern ſie als die erſte Wiſſenſchaft genommen wird, aus welcher die Idee erſt in die Natur übergeht. Aber auch in der logiſchen Geſtalt

*) S. 276 — 297.

iſt die Idee ſo noch nicht vollendet, ſie iſt der Zweck, der ſich realiſiren ſoll, oder die abſolute Idee noch in ihrer Erſcheinung. Was ſie ſucht, iſt das Wahre *).

A) Die Idee des Wahren. Dieſe iſt a) das analytiſche Erkennen; b) das ſynthetiſche Erkennen, deſſen Momente ſind 1) die Definition, 2) die Eintheilung; 3) der Lehrſatz, und der Beweis.

B) Die Idee des Guten. In der praktiſchen Idee ſteht der ſubjective Begriff als Wirkliches dem Wirklichen gegenüber. Die in dem Begriffe enthaltene, ihm gleiche, und die Forderung der einzelnen äußerlichen Wirklichkeit in ſich ſchließende Beſtimmtheit, iſt das Gute. Der praktiſchen Idee fehlt noch das Moment der theoretiſchen; die Idee des Guten findet ihre Ergänzung allein in der Idee des Wahren **).

Drittes Capitel.

Die abſolute Idee.

Die abſolute Idee iſt die Identität der theoretiſchen und praktiſchen, der vernünftige Begriff, der in ſeiner Realität nur mit ſich ſelbſt zuſammengeht. Sie iſt daher Rückkehr zum Leben, aber nicht nur Seele, ſondern freier, ſubjectiver Begriff, der Perſönlichkeit hat, in undurchdringlicher, atomer Subjectivität, der aber eben ſo ſehr nicht ausſchließende Einzelheit, ſondern für ſich Allgemeinheit und Erkennen iſt, und in ſeinem andern ſeine eigene Objectivität zum Gegenſtande hat. Alles Uebrige iſt Irrthum, Trübheit, Meinung, Streben, Willkühr und Vergänglichkeit, die abſolute Idee allein iſt Seyn, unvergängliches Leben, ſich wiſſende Wahrheit, und iſt alle Wahrheit. Sie iſt der einzige Gegenſtand und Inhalt der Philoſophie. Die Natur und der Geiſt ſind nur unterſchiedene Weiſen, ihr Daſeyn darzuſtellen; und auch das Logiſche iſt eine Weiſe derſelben, aber nur als das urſprüngliche Wort, eine

*) S. 298—311.
**) S. 311—370.

Aeußerung, die als solche unmittelbar wieder verschwunden ist. Ihre Formbestimmung ist ihre eigene vollendete Totalität in der absoluten Methode, der Trieb, durch eigene Thätigkeit durch sich selbst in Allem sich selbst zu finden und zu erkennen. Man kann daher wohl sagen, daß mit dem Absoluten aller Anfang gemacht werden müsse, so wie aller Fortgang nur die Darstellung desselben ist. Das Fortgehen besteht darin, daß das Allgemeine sich selbst bestimmt, und für sich das Allgemeine, d. i. eben so sehr Einzelnes und Subject ist. Dies ist das Dialectische; dessen innerster Quell aller seiner Thätigkeit die Negativität ist, das Setzen des Widerspruchs, der aber durch das Negative des Negativen wieder gehoben wird. So ist die Methode System, indem das Allgemeine im Fortgange sich erweitert und verdichtet, so daß am Ende das Reichste auch das Concreteste und Subjectivste ist, und das Mächtigste, die höchste, zugeschärfteste Spitze die reine Persönlichkeit, die durch die absolute Dialectik, welche ihre Natur ist, eben so sehr Alles in sich befaßt, und hält, weil sie sich zum Freiesten macht, und so sich in einen Kreis schlingt. Sie entläßt sich frei in die Aeußerlichkeit des Raums und der Zeit, in Natur und Geist *).

Die Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften.

Ein Werk, wie die Logik, mußte wohl die Aufmerksamkeit des Publikums auf deren Urheber verstärken, und sie gab unstreitig mit die Veranlassung zur Berufung desselben als ordentlichen Professor der Philosophie auf die Universität zu Heidelberg. Hier als akademischer Lehrer fühlte er das Bedürfniß, seinen Zuhörern einen Leitfaden zu den philosophischen Vorlesungen in die Hände zu geben, welchem wir die Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse Heidelb. 1817 verdanken. Im Jahr 1827 erschien

*) S 371—400.

eine zweite, ſehr vermehrte und ganz umgearbeitete Ausgabe, welche in der dritten, 1830, noch einige weſentliche Veränderungen erlitten hat. Dieſe Encyclopädie iſt in einer doppelten Beziehung eine höchſt intereſſante Erſcheinung, einmal als eins der gereifteſten Producte des höheren Alters Hegel's, und ſodann weil ſie uns Einſicht in den innern Zuſammenhang des ganzen Syſtems geſtattet. Ueberdies hat ſich Hegel darin bemüht, das Formelle des Vortrags zu mildern und zu mindern, auch durch weitläufigere exoteriſche Anmerkungen abſtracte Begriffe dem gewöhnlichen Verſtändniſſe und den concretern Vorſtellungen von denſelben näher zu rücken, ohne daß damit der logiſche Zuſammenhang aufgegeben worden*), ſo daß wir wohl annehmen dürfen, es ſey darin das Höchſte der Klarheit erreicht, deſſen Hegel fähig war.

In der Einleitung ſpricht er ſeine Anſicht über Philoſophie deutlicher aus, als in den früheren Schriften. Die Philoſophie kann im Allgemeinen als denkende Betrachtung der Gegenſtände beſtimmt werden. Und zwar iſt dieſer Gegenſtand eigentlich Gott, und dann die Natur und der menſchliche Geiſt. Der durchs Denken begründete, der menſchliche Gehalt des Bewußtſeyns erſcheint zunächſt nicht in Form des Gedankens, ſondern als Gefühl, Anſchauung, Vorſtellung, — Formen, die von dem Denken als Form zu unterſcheiden ſind. Die Philoſophie ſetzt Gedanken, Kategorieen, aber näher Begriffe an die Stelle der Vorſtellungen. Der Inhalt der Philoſophie iſt kein anderer als die Welt, die Wirklichkeit. Aber ſchon die ſinnige Betrachtung der Welt unterſcheidet die Erſcheinung, das Vorübergehende und Bedeutungsloſe in dem weiten Reiche des äußeren und innern Daſeyns, von der Wirklichkeit, welche mehr als blos Erſcheinung, Daſeyn, Exiſtenz, u. dgl. iſt. Die Idee, als Gegenſtand der Philoſophie, iſt nicht ſo ohnmächtig, um nur zu ſollen, und nicht wirklich zu ſeyn **). Die Philoſophie hat die Erfahrung zu ihrem Ausgangspunkte, und die empiriſchen Wiſſenſchaften arbeiten

*) 2te Aufl. Vorrede S. III.
**) Einleitung S. 1—9.

ihr entgegen, indem ſie die allgemeinen Beſtimmungen, Gattungen und Geſetze der Erſcheinungen finden. Die verſchiedenen Philoſophieen hingegen, wie ſie ſich in der Geſchichte darſtellen, ſind nur die Eine Philoſophie ſelbſt auf verſchiedenen Ausbildungsſtufen, und die beſonderen Principien der einzelnen Syſteme nur Zweige eines und deſſelben Ganzen, des einen Syſtems, welches alle beſondere Principien in ſich enthält. Jeder Theil der Philoſophie iſt ein philoſophiſches Ganzes, ein ſich in ſich ſelbſt ſchließender Kreis, das Ganze daher ein Kreis von Kreiſen, deren jeder ein nothwendiges Moment iſt, und worin der Anfang, oder der unmittelbare Standpunkt ſich ſelbſt wieder zum Reſultate macht, ſo daß der Kreis in ſich ſelbſt zurückgeht. Die Eintheilung der Philoſophie kann nur aus der Idee, oder dem Abſoluten hervorgehen. Dieſe erweiſt ſich als das ſchlechthin mit ſich identiſche Denken, oder als Idee an und für ſich; aber zugleich als Thätigkeit ſich ſelbſt, um für ſich zu ſeyn, ſich gegenüber zu ſtellen, und in dieſem andern nur bei ſich ſelbſt zu ſeyn. So zerfällt die Philoſophie in die drei Theile, Logik, Naturphiloſophie und Philoſophie des Geiſtes*).

Erſter Theil.

Die Wiſſenſchaft der Logik.

Neu iſt in dieſer der Vorbegriff, welcher von den verſchiedenen Stellungen des Gedankens zur Objectivität handelt:

A) Erſte Stellung des Gedankens zur Objectivität. Hierher gehört die vormalige Metaphyſik, wie ſie vor der Kantiſchen Philoſophie bei uns beſchaffen war.

B) Zweite Stellung des Gedankens zur Objectivität. I) Empirismus. Im Empirismus liegt dies große Princip, daß, was wahr iſt, in der Wirklichkeit ſeyn und für die Wahrnehmung da ſeyn muß, im Gegenſatz zu dem Sollen, womit die Reflexion ſich aufbläht. Und nach

*) S. 16 — 26.

der ſubjectiven Seite liegt darin das Princip der Freiheit, daß der Menſch, was er in ſeinem Wiſſen gelten laſſen ſoll, ſelbſt ſehen, ſelbſt darin ſich präſent wiſſen ſoll. Die conſequente Durchführung des Empirismus aber läugnet das Ueberſinnliche überhaupt, es erklärt die rechtlichen und ſittlichen Beſtimmungen und Geſetze, ſo wie der Inhalt der Religion, erſcheinen als etwas Zufälliges, und es fehlt ſelbſt in der Erfahrung das Allgemeine und der nothwendige Zuſammenhang*). II) Kritiſche Philoſophie. Wie der Empirismus gibt ſie die Erfahrung für den einzigen Boden der Erkenntniſſe aus, ſie läßt ſie aber nicht für Wahrheiten, ſondern nur für Erkenntniſſe von Erſcheinungen gelten. Das Allgemeine und Nothwendige aber in dieſen Erkenntniſſen gehöre der Spontaneität des Denkens an; oder ſey a priori. Die Denkbeſtimmungen oder Verſtandesbegriffe machen die Objectivität der Erfahrungserkenntniſſe aus. Die Geſammtheit der Erfahrung fällt in die Subjectivität, und derſelben bleibt nichts gegenüber ſtehen als das Ding an ſich, ein Leeres, ein caput mortuum, von dem es keine Erkenntniß giebt*).

C) Dritte Stellung des Denkens zur Objectivität. Das unmittelbare Wiſſen. Wiſſen, Glauben, Denken, Anſchauen ſind die auf dieſem Standpunkte vorkommenden Kategorieen, und es wird behauptet, daß im Bewußtſeyn mit der Vorſtellung des Ewigen, Unendlichen, Gottes auch unzertrennlich die Gewißheit ihres Seyns verbunden ſey. Und dies behauptet das unmittelbare Wiſſen ausſchließend, und ſtellt ſich damit der Vermittlung durch den Begriff entgegen. Dieſer Standpunkt macht aber a) das ſubjective Wiſſen zur Grundlage der Wahrheit, b) es erklärt allen Aberglauben und Götzendienſt für Wahrheit, womit der unrechtlichſte und unſittlichſte Inhalt des Willens gerechtfertiget wird.

Das Logiſche hat der Form nach drei Seiten, aber ſo, daß dieſe drei Seiten nicht drei Theile der Logik ſind, ſondern

*) S. 36—45.
**) S. 46—72.

Momente jedes Logiſch-Reellen, d. i. jedes Begriffs, oder jedes Wahren überhaupt. Dieſe ſind a) die abſtracte oder verſtändige. Der Verſtand bleibt bei der feſten Beſtimmtheit und der Unterſchiedenheit derſelben gegen andere ſtehen, und nimmt ein ſolches beſchränktes Abſtractes als für ſich beſtehend und ſeyend. b) Das dialectiſche Moment. Die Dialectik iſt das immanente Hinausgehen, worin die Einſeitigkeit und Beſchränktheit der Verſtandesbeſtimmungen ſich, als das, was ſie iſt, nämlich als ihre Negation darſtellt. Das Dialectiſche macht daher die bewegende Seele des Fortgehens aus und iſt das Princip, wodurch allein immanenter Zuſammenhang und Nothwendigkeit in den Inhalt der Wiſſenſchaft kommt, ſo wie in ihm überhaupt die wahrhafte nicht äußerliche Erhebung über das Endliche liegt. c) Das Speculative oder Poſitiv-Vernünftige faßt die Einheit der Beſtimmungen in ihrer Entgegenſetzung auf, das Affirmative, das in ihrer Auflöſung und ihrem Uebergehen enthalten iſt Dies Vernünftige iſt daher, ob es wohl ein Gedachtes und Abſtractes iſt, zugleich ein Concretes, weil es nicht einfache, formelle Einheit, ſondern Einheit unterſchiedener Beſtimmungen iſt *).

Im Uebrigen hat Hegel hier blos einen Auszug aus der großen Logik gegeben.

Zweiter Theil.

Naturphiloſophie.

Die Naturphiloſophie hat die empiriſche Phyſik zur Vorausſetzung und Bedingung, aber dieſe iſt deshalb nicht die Grundlage der Naturphiloſophie, denn dieſe beruht auf der Nothwendigkeit des Begriffs. Indem hiernach der Gegenſtand nach ſeiner Gedankenbeſtimmung angegeben wird, und die empiriſche Erſcheinung, welche derſelben entſpricht, namhaft zu machen iſt, ſo iſt dieſes in Beziehung auf die Nothwendigkeit des Inhalts kein Berufen auf die Erfahrung. Noch weniger

*) S. 72—95. Grundlinien der Philoſophie des Rechts. S. 36.

iſt eine Berufung auf die Anſchauung, oder auf die ſogenannte Conſtruction, einem Verfahren der Vorſtellung und Phantaſie (auch der Phantaſterei) nach einem vorausgeſetzten Schema, tabellariſch, übrigens nach Willkühr und Gutdünken zu claſſificiren, zuläſſig. Die Natur iſt die Idee der Form des Andersſeyn, der Aeußerlichkeit. In dieſer Aeußerlichkeit haben die Begriffsbeſtimmungen den Schein eines gleichgültigen Beſtehens und der Vereinzelung; der Begriff iſt deswegen als Innerliches. Die Natur zeigt daher in ihrem Daſeyn keine Freiheit, ſondern Nothwendigkeit und Zufälligkeit. Die Natur iſt an ſich, in der Idee göttlich, aber wie ſie iſt, entſpricht ihr Seyn ihrem Begriffe nicht; ſie iſt vielmehr der unaufgelößte Widerſpruch. In der Natur hat das Spiel der Formen nicht nur ſeine ungebundene, zügelloſe Zufälligkeit, ſondern jede Geſtalt für ſich entbehrt des Begriffs ihrer ſelbſt. Die Natur iſt als ein Syſtem von Stufen zu betrachten, deren eine aus der andern nothwendig hervorgeht, und die nächſte Wahrheit derjenigen iſt, aus welcher ſie reſultirt, aber nicht ſo, daß die eine aus der andern natürlich erzeugt würde, ſondern in der innern den Grund der Natur ausmachenden Idee. Die Metamorphoſe kommt nur dem Begriffe als ſolchem zu, da deſſen Veränderung allein Entwickelung iſt. Es iſt eine ungeſchickte Vorſtellung älterer auch neuerer Naturphiloſophie geweſen, die Fortbildung und den Uebergang einer Naturform und Sphäre in eine höhere für eine äußerliche wirkliche Production anzuſehen, die man jedoch, um ſie deutlicher zu machen, in das Dunkel der Vergangenheit zurückgelegt hat. Dies iſt die Ohnmacht der Natur, den Begriffsbeſtimmungen nicht getreu zu bleiben, und ihnen gemäß ihre Gebilde zu beſtimmen und zu erhalten. In dieſer Ohnmacht liegt auch die Schwierigkeit, und in vielen Kreiſen die Unmöglichkeit, aus der empiriſchen Betrachtung feſte Unterſchiede für Klaſſen und Ordnungen zu finden *).

*) S. 217 — 224.

Erſte Abtheilung der Naturphiloſophie.

Die Mechanik.

A.

Raum und Zeit.

Die Natur iſt an ſich ein lebendiges Ganzes; die Bewegung ihrer Idee durch ihren Stufengang iſt näher dies, ſich als das zu ſetzen, was ſie an ſich iſt. Die erſte oder unmittelbare Beſtimmung der Natur iſt die abſtracte Allgemeinheit ihres Außerſich-Seyns, die vermittlungsloſe Gleichgültigkeit deſſelben, der Raum. Er iſt das ganz ideelle Nebeneinander, weil er das Außerſichſeyn iſt, und ſchlechthin continuirlich, weil dies Außereinander noch ganz abſtract iſt, und keinen beſtimmten Unterſchied in ſich hat. Die Negativität, die ſich als Punkt auf den Raum bezieht, und in ihm ihre Beſtimmungen als Linie und Fläche entwickelt, iſt in der Sphäre des Außerſichſeyns eben ſowohl für ſich, und als gleichgültig gegen das ruhige Nebeneinander erſcheinend. So für ſich geſetzt, iſt ſie die Zeit. Die Zeit iſt gleichfalls ein ſchlechthin Abſtractes, Ideelles. Sie iſt das Seyn, das, indem es iſt, nicht iſt, und indem es nicht iſt, iſt, das aber angeſchaute Werden, das Entſtehen und Vergehen, der Alles gebährende und ſeine Geburten zerſtörende Chronos. Der Begriff aber in ſeiner frei für ſich exiſtirenden Identität mit ſich, Ich = Ich, iſt an und für ſich die abſolute Negativität und Freiheit, die Zeit daher nicht ſeine Macht, ſondern er iſt vielmehr die Macht der Zeit. Nur das Natürliche iſt darum der Zeit unterthan, inſofern es endlich iſt; das Wahre dagegen, die Idee, der Geiſt, iſt ewig.

B.

Materie und Bewegung.

Endliche Mechanik.

Die Materie hält ſich durch die abſtracte Vereinzelung auseinander, ſie enthält Repulſion; aber eben ſo ſehr negirt ſie dieſes außereinander-ſeyende Fürſichſeyn, und enthält

Attraction. Die Einheit dieſer Momente iſt negative Einheit derſelben, aber nicht materielle, ſondern ideelle Einzelheit, Mittelpunkt, die Schwere. Die Attraction gibt bloße Continuität, die Schwere hingegen iſt die Reduction der außereinander-ſeyenden Beſonderheit zur Einheit als negativer Beziehung auf ſich, Subjectivität.

C.

Abſolute Mechanik.

Die Gravitation iſt der wahrhafte und beſtimmte Begriff der materiellen Körperlichkeit, der zur Idee realiſirt iſt. Die allgemeine Körperlichkeit urtheilt ſich weſentlich in beſondere Körper, und ſchließt ſich zum Momente der Einzelheit oder Subjectivität, als erſcheinendes Daſeyn in der Bewegung zuſammen, welche hierdurch unmittelbar ein Syſtem mehrerer Körper iſt. Die allgemeine Gravitation iſt ein tiefer Gedanke, wenn er ſchon zunächſt in der Sphäre der Reflexion gefaßt, durch die damit verbundenen quantitativen Beſtimmungen die Aufmerkſamkeit auf ſich zog. Die Gravitation widerſpricht unmittelbar dem Geſetze der Trägheit, denn vermöge jener ſtrebt die Materie aus ſich ſelbſt zur andern hin. Im Syſtem mehrerer Körper iſt der planetariſche, als der unmittelbar concrete in ſeiner Exiſtenz der vollkommenſte. Die Geſetze der abſolut-freien Bewegung ſind von Keppler entdeckt worden, der Beweis derſelben aber iſt fälſchlich Newton zugeſchrieben worden *).

Zweite Abtheilung der Naturphiloſophie.

Phyſik.

A.

Die Phyſik der allgemeinen Individualität.

Indem die Subſtanz der Materie, die Schwere, zur Totalität des Begriffs ſich entwickelt hat, hat ſich ihr abſtractes

*) S. 225—259.

dumpfes In-Sich-Seyn zur Form entſchloſſen, ſie iſt qualificirte Materie geworden. Und ſie hat Individualität, inſofern ſie das Für-ſich-ſeyn ſo in ihr ſelbſt hat, daß es in ihr entwickelt, und ſie damit an ihr ſelbſt beſtimmt iſt. Die phyſiſchen Qualitäten ſind

a) als unmittelbar, außereinander in ſelbſtſtändiger Weiſe, als die nun phyſiſch beſtimmten himmliſchen Körper, die freien phyſiſchen Körper 1) das Licht. Die erſte qualificirte Materie iſt ſie, als reine Identität mit ſich, die erſte abſtracte Manifeſtation. Dies exiſtirende allgemeine Selbſt der Materie iſt das Licht, als Individualität der Stern, und derſelbe als Moment einer Totalität, die Sonne. Das Licht iſt die Idealität in der Natur, nichts als Manifeſtiren. 2) Die Körper des Gegenſatzes. Das Dunkle, zunächſt das Negative des Lichts, iſt der Gegenſatz gegen deſſen abſtract-identiſche Idealität, der Gegenſatz an ihm ſelbſt. Er iſt überhaupt materielle Realität, und zerfällt in ſich in das materielle Für-Sich-Seyn, den ſtarren Körper, den Mond, und den der Entgegenſetzung, der Auflöſung und Neutralität, den Kometariſchen Körper. 3) Der Gegenſatz aber in ſich zurückgegangen, iſt die Erde, oder der Planet überhaupt *).

b) Die Elemente. Die reale noch nicht zur chemiſchen Abſtraction verflüchtigte Materie, aber als unmittelbar frei für ſich beſtehender Köper, iſt das Element. Und zwar 1) das Element der unterſchiedloſen Einfachheit, die negative Allgemeinheit, die verdachtloſe, aber ſchleichende und zehrende Macht des Individuellen und Organiſchen, die Luft, 2) die Elemente des Gegenſatzes, und zwar das Für-Sich-Seyn in der Individualität als Moment geſetzt, das Feuer, und das Neutrale, der in ſich zuſammengegangene Gegenſatz, das Waſſer, 3) das Element des entwickelten Unterſchiedes, und der individuellen Beſtimmung deſſelben, die Erdigkeit.

c) Der elementariſche Prozeß. Die individuelle Identität, unter welche die differenten Elemente und deren Ver-

*) S. 261—268.

ſchiedenheit gegen einander und gegen ihre Einheit gebunden ſind, iſt eine Dialectik, die das phyſicaliſche Leben der Erde, den meteorologiſchen Prozeß ausmacht. Die Erde ſelbſt iſt hiermit als reale Individualität *).

B.

Phyſik der beſondern Individualität.

Es iſt dies die individualiſirende Mechanik, und als ſolche a) die ſpecifiſche Schwere, ein Verhältniß des Gewichts zur Maſſe, zu dem Volumen, wodurch die materielle Selbſtiſchkeit ſich von dem abſtracten Verhältniſſe zum Centralkörper losreißt, und ihrem abſtracten Außereinander ein ſpecifiſches Inſichſeyn entgegenſetzt. b) Die Cohäſion, c) der Klang, d) die Wärme. Sie iſt das ſich Wiederherſtellen der ſchweren Materie in ihre Formloſigkeit, ihre Flüſſigkeit, der Triumph der homogenen Materie über die ſpecifiſche Beſtimmtheit ihres Außereinanderſeyns **).

C.

Phyſik der totalen Individualität.

Die totale Individualität iſt:

a) unmittelbare Geſtalt als ſolche, und deren abſtractes Princip in freier Exiſtenz erſcheinend, der Magnetismus. Der Magnet ſtellt auf eine einfache naive Weiſe die Natur des Begriffs dar. Die Pole ſind keine beſonderen Dinge, ſondern ſie haben nur eine ideelle Realität. Der Indifferenzpunkt, in welchem ſie ihre Subſtanz haben, iſt die Einheit, in der ſie nur als Beſtimmungen des Begriffs ſind, und die Polarität iſt eine Entgegenſetzung nur ſolcher Momente. b) beſtimmt ſie ſich zum Unterſchiede, Beſonderung der Individualität für die Sinne, und dieſe Beſonderung zum Extrem ihres Unterſchiedes geſteigert, iſt die Electrizität. Die electriſchen Körper treten in der Spannung gegen einander mit reeller Selbſtiſchkeit auf.

---

*) S. 269—274.
**) S. 275—289.

c) Die Realität dieſes Unterſchiedes iſt der chemiſch differente Körper, und die Beziehung dieſer zur Körperlichkeit realiſirten Beſtimmungen, die Individualität ſich als Totalität realiſirend, der chemiſche Prozeß. Die zwei Gänge ſeines Verlaufs ſind 1) vom indifferenten Körper aus durch ſeine Begeiſterung zur Neutralität, wohin der Galvanismus, der Feuer- und Waſſerprozeß gehören; und 2) von dieſer Vereinigung zurück, zur Scheidung in indifferente Körper, die einzelnen Grundſtoffe *).

Dritte Abtheilung der Naturphiloſophie.

Organiſche Phyſik.

Was im chemiſchen Prozeſſe geſetzt wird, iſt die Relativität dieſer Eigenſchaften. Das gleichgültig beſtehende Körperliche iſt dadurch nur als Moment der Individualität geſetzt, und der Begriff hat damit die ihm entſprechende Realität erlangt. Dieſe concrete Einheit mit ſich, die ſich in die Momente des Begriffs dirimirt, als der unendliche ſich ſelbſt anfachende und erhaltende Prozeß, iſt der Organismus.

A.

Die geologiſche Natur.

Der erſte Organismus iſt der unmittelbare, aber als unmittelbarer exiſtirt er nicht als lebendiger, denn das Leben iſt als Prozeß weſentlich ſich mit ſich vermittelnde Thätigkeit. Es iſt nur die Geſtalt des Organismus, der Erdkörper, als das allgemeine Syſtem der individuellen Körper. Der Bildungsprozeß dieſes Syſtems iſt ein vergangener.

B.

Die vegetabiliſche Natur.

Die Subjectivität, nach welcher das Organiſche als Einzelnes iſt, entwickelt ſich in einen objectiven Organismus, die Geſtalt, als einen ſich in von einander unterſcheidende Theile

*) S. 290—322.

gliedernden Leib. In der Pflanze, als der nur erſt unmittelbaren ſubjectiven Lebendigkeit iſt der objective Organismus und die Subjectivität deſſelben noch unmittelbar identiſch. Der Prozeß der Gliederung und der Selbſterhaltung des vegetabiliſchen Subjects iſt daher ein Außerſichkommen und Zerfallen in mehrere Individuen, für welche das Eine ganze Individuum mehr nur der Boden als ſubjective Einheit von Gliedern iſt. Die Differenz der organiſchen Theile iſt daher nur eine oberflächliche Metamorphoſe, und der eine kann leicht in die Function des andern übergehen *).

C.

Der thieriſche Organismus.

Erſt die animaliſche Natur iſt wahre Subjectivität, inſofern ihre Einzelheit nicht blos unmittelbare Wirklichkeit, ſondern eben ſo aufgehoben und als concretes Moment der Allgemeinheit iſt, ſo daß die eigene Aeußerlichkeit der Geſtalt zu Gliedern idealiſirt iſt, und der Organismus in ſeinem Prozeſſe nach außen die ſelbſtiſche Sonne inwendig behält. Das Thier hat daher zufällige Selbſtbewegung, Stimme, Wärme, und Gefühl, und der animaliſche Organismus iſt zu betrachten

a) als Geſtalt, deren Formen die Senſibilität, Irritabilität und Reproduction ſind, welche ihre Realität in dem Nerven-, Blut- und Verdauungs-Syſtem haben, deren jedes als Totalität ſich nach denſelben Begriffsbeſtimmungen in ſich unterſcheidet. b) als Aſſimilation, die thieriſche Organiſation in dieſer äußerlichen Beziehung unmittelbar in ſich reflectirt, iſt beſtimmtes Gefühl, welches ſich in die Vielſinnigkeit der unorganiſchen Natur unterſcheidet. Dies iſt der theoretiſche Prozeß. Der reelle Prozeß, oder das praktiſche Verhältniß zu der unorganiſchen Natur beginnt mit dem Gefühle des Mangels und dem Triebe, ihn aufzuheben. Der Trieb, inſofern er ſich auf den Zweck bezieht, iſt Inſtinkt, die auf bewußtloſe Weiſe wirkende Zweckthätigkeit. c) Gattungsprozeß. Das Einzelne als ſolches iſt

*) S. 323—331.

ſeiner Gattung nicht angemeſſen, aber zugleich hat es das Gefühl dieſes Mangels, wodurch es getrieben wird, ſich durch die Einigung mit dem andern zu integriren. Der Begriff des Thiers hat zwar den Begriff ſelbſt zu ſeinem Weſen, weil es die Wirklichkeit der Idee des Lebens iſt, aber wegen der Unmittelbarkeit der Idee des Lebens exiſtirt der Begriff nicht als das Beſtimmte im Leben. Die Thierwelt kann darum faſt weniger als die andern Sphären der Natur ein in ſich unabhängiges vernünftiges Syſtem von Organiſation darſtellen, das Thierleben zeigt ſich daher überhaupt als ein krankes, ſo wie ſein Gefühl als ein unſicheres, angſtvolles, unglückliches *).

Dritter Theil.

Philoſophie des Geiſtes.

Die Erkenntniß des Geiſtes iſt die concreteſte, darum höchſte und ſchwerſte, weil die beſonderen Stufen und Beſtimmungen der Entwicklung ſeines Begriffs nicht zugleich als beſondere Exiſtenzen zurück und ſeinen tieferen Geſtaltungen gegenüber bleiben, wie dies in der äußern Natur der Fall iſt, wo die Materie und Bewegung ihre freie Exiſtenz als Sonnenſyſtem hat, die Beſtimmungen der Sinne auch rückwärts als Eigenſchaften der Körper u. ſ. w. exiſtiren, ſondern dieſe Beſtimmungen und Stufen des Geiſtes weſentlich nur ſind als Momente, Zuſtände, Beſtimmungen an den höheren Entwicklungsſtufen. Einerſeits zeigt ſich dadurch das Höhere ſchon als an einer niedrigern, abſtracteren Beſtimmung empiriſch vorhanden, wie z. B. in der Empfindung alles höhere Geiſtige als Inhalt oder Beſtimmung, anderntheils muß man bei der Betrachtung der niederen Stufen, um ſie nach ihrer empiriſchen Exiſtenz zu zeigen, an höhere erinnern, wie z. B. beim natürlichen Erwachen an das Bewußtſeyn, bei der Verrücktheit an den Verſtand u. ſ. f. Der Geiſt hat für uns die Natur zu ſeiner Vorausſetzung, deren Wahrheit, und damit deren abſolut Erſtes er iſt. In dieſer Wahrheit iſt die Natur verſchwunden, und der Geiſt hat

*) S. 332—350.

ſich als die zu ihrem Fürſichſeyn gelangte Idee ergeben, deren Object eben ſowohl als das Subject der Begriff iſt. Das Weſen des Geiſtes iſt deswegen formell die Freiheit, die abſolute Negativität des Begriffs als Identität mit ſich. Durch ſie kann er von allem Aeußerlichen und ſeinem eigenen Daſeyn abſtrahiren, er kann die Negation ſeiner individuellen Unmittelbarkeit, den unendlichen Schmerz ertragen. Dieſe Möglichkeit iſt ſeine abſtracte für ſich ſeyende Allgemeinheit in ſich. Dieſe Allgemeinheit iſt auch ſein Daſeyn. Als für ſich ſeyend iſt das Allgemeine ſich beſondernd und hierin Identität mit ſich. Die Beſtimmtheit des Geiſtes iſt daher Manifeſtation. Seine Möglichkeit iſt daher unmittelbar unendliche, abſolute Wirklichkeit. Dies Offenbaren, welches als die abſtracte Idee unmittelbarer Uebergang, Werden der Natur iſt, iſt Setzen der Natur als ſeiner Welt. Das Abſolute iſt der Geiſt; dies iſt die höchſte Definition des Abſoluten *).

Erſte Abtheilung der Philoſophie des Geiſtes.

Der ſubjective Geiſt.

A.

Anthropologie.

Die Seele.

Der Geiſt in ſeiner Idealität ſich entwickelnd iſt der Geiſt als erkennend. Im Geiſte iſt, wie im Begriffe überhaupt, jede Beſtimmtheit, in der er ſich zeigt, Moment der Entwicklung und der Fortbeſtimmung, Vorwärtsgehen ſeinem Ziele zu, ſich zu dem zu machen und für ſich zu werden das, was er an ſich iſt. Der Geiſt iſt, als die Wahrheit der Natur geworden. Dies Werden, oder Uebergehen in den Begriff hat die beſtimmtere Bedeutung des freien Urtheils. Der gewordene Geiſt hat daher den Sinn, daß die Natur an ihr ſelbſt als das Unwahre ſich aufhebt, und der Geiſt ſo ſich als dieſe nicht mehr in leiblicher Einzelheit außer-ſich-ſeyende, ſondern in ihrer Concre-

*) S. 357—361.

tion und Totalität einfache Allgemeinheit vorausſetzt, in welcher er nur noch Seele iſt. Die Seele iſt nicht nur für ſich immateriell, ſondern die allgemeine Immaterialität der Natur, deren einfaches, ideelles Leben. Sie iſt die Subſtanz, die abſolute Grundlage und Vereinzelung des Geiſtes. Aber in dieſer noch abſtracten Beſtimmung iſt ſie nur der Schlaf des Geiſtes und

a) die natürliche Seele. Zu den Formen derſelben gehören die natürlichen Qualitäten, die Racenverſchiedenheiten, die Localgeiſter der Völker, die verſchiedenen Lebensperioden, die Geſchlechter, der Wechſel des Schlafens und Wachens, ſo wie die Empfindung. b) die träumende Seele. In dieſe Stufe fallen die paſſive Totalität wie im Genius, im magiſchen Verhältniſſe zwiſchen Freunden, Ehegatten, im animaliſchen Magnetismus, im Selbſtgefühl, der Verrücktheit und der Gewohnheit. c) die wirkliche Seele. Hierher fällt der pathognomiſche und phyſiognomiſche Ausdruck. Durch die wirkliche Seele erwacht der noch an ſich ſeyende Geiſt zum Ich, zum Bewußtſeyn *).

B.

Die Phänomenologie des Geiſtes.

Das Bewußtſeyn.

Der Inhalt der Phänomenologie des Geiſtes iſt ſchon oben ausführlicher dargelegt worden. Das Bewußtſeyn durchläuft hier drei Stadien. Es iſt a) Bewußtſeyn, als ſolches, b) Selbſtbewußtſeyn, und c) Vernunft, welche als wiſſende Wahrheit Geiſt iſt **).

C.

Pſychologie.

Der Geiſt.

Der Geiſt iſt die Wahrheit der Seele und des Bewußtſeyns; an und für ſich iſt er die ſchlechthin unendliche, objective

*) S. 364—397.
**) S. 398—409.

ſich als die zu ihrem Fürſichſeyn gelangte Idee ergeben, deren Object eben ſowohl als das Subject der Begriff iſt. Das Weſen des Geiſtes iſt deswegen formell die Freiheit, die abſolute Negativität des Begriffs als Identität mit ſich. Durch ſie kann er von allem Aeußerlichen und ſeinem eigenen Daſeyn abſtrahiren, er kann die Negation ſeiner individuellen Unmittelbarkeit, den unendlichen Schmerz ertragen. Dieſe Möglichkeit iſt ſeine abſtracte für ſich ſeyende Allgemeinheit in ſich. Dieſe Allgemeinheit iſt auch ſein Daſeyn. Als für ſich ſeyend iſt das Allgemeine ſich beſondernd und hierin Identität mit ſich. Die Beſtimmtheit des Geiſtes iſt daher Manifeſtation. Seine Möglichkeit iſt daher unmittelbar unendliche, abſolute Wirklichkeit. Dies Offenbaren, welches als die abſtracte Idee unmittelbarer Uebergang, Werden der Natur iſt, iſt Setzen der Natur als ſeiner Welt. Das Abſolute iſt der Geiſt; dies iſt die höchſte Definition des Abſoluten *).

Erſte Abtheilung der Philoſophie des Geiſtes.

Der ſubjective Geiſt.

A.

Anthropologie.

Die Seele.

Der Geiſt in ſeiner Idealität ſich entwickelnd iſt der Geiſt als erkennend. Im Geiſte iſt, wie im Begriffe überhaupt, jede Beſtimmtheit, in der er ſich zeigt, Moment der Entwicklung und der Fortbeſtimmung, Vorwärtsgehen ſeinem Ziele zu, ſich zu dem zu machen und für ſich zu werden das, was er an ſich iſt. Der Geiſt iſt, als die Wahrheit der Natur geworden. Dies Werden, oder Uebergehen in den Begriff hat die beſtimmtere Bedeutung des freien Urtheils. Der gewordene Geiſt hat daher den Sinn, daß die Natur an ihr ſelbſt als das Unwahre ſich aufhebt, und der Geiſt ſo ſich als dieſe nicht mehr in leiblicher Einzelheit außer-ſich-ſeyende, ſondern in ihrer Concre-

*) S. 357—361.

tion und Totalität einfache Allgemeinheit vorausſetzt, in welcher er nur noch Seele iſt. Die Seele iſt nicht nur für ſich immateriell, ſondern die allgemeine Immaterialität der Natur, deren einfaches, ideelles Leben. Sie iſt die Subſtanz, die abſolute Grundlage und Vereinzelung des Geiſtes. Aber in dieſer noch abſtracten Beſtimmung iſt ſie nur der Schlaf des Geiſtes und

a) die natürliche Seele. Zu den Formen derſelben gehören die natürlichen Qualitäten, die Racenverſchiedenheiten, die Localgeiſter der Völker, die verſchiedenen Lebensperioden, die Geſchlechter, der Wechſel des Schlafens und Wachens, ſo wie die Empfindung. b) die träumende Seele. In dieſe Stufe fallen die paſſive Totalität wie im Genius, im magiſchen Verhältniſſe zwiſchen Freunden, Ehegatten, im animaliſchen Magnetismus, im Selbſtgefühl, der Verrücktheit und der Gewohnheit. c) die wirkliche Seele. Hierher fällt der pathognomiſche und phyſiognomiſche Ausdruck. Durch die wirkliche Seele erwacht der noch an ſich ſeyende Geiſt zum Ich, zum Bewußtſeyn *).

B.

Die Phänomenologie des Geiſtes.

Das Bewußtſeyn.

Der Inhalt der Phänomenologie des Geiſtes iſt ſchon oben ausführlicher dargelegt worden. Das Bewußtſeyn durchläuft hier drei Stadien. Es iſt a) Bewußtſeyn, als ſolches, b) Selbſtbewußtſeyn, und c) Vernunft, welche als wiſſende Wahrheit Geiſt iſt **).

C.

Pſychologie.

Der Geiſt.

Der Geiſt iſt die Wahrheit der Seele und des Bewußtſeyns; an und für ſich iſt er die ſchlechthin unendliche, objective

*) S. 364—397.
**) S. 398—409.

der ſubjectiven Seite liegt darin das Princip der Freiheit, daß der Menſch, was er in ſeinem Wiſſen gelten laſſen ſoll, ſelbſt ſehen, ſelbſt darin ſich präſent wiſſen ſoll. Die conſequente Durchführung des Empirismus aber läugnet das Ueberſinnliche überhaupt, es erklärt die rechtlichen und ſittlichen Beſtimmungen und Geſetze, ſo wie der Inhalt der Religion, erſcheinen als etwas Zufälliges, und es fehlt ſelbſt in der Erfahrung das Allgemeine und der nothwendige Zuſammenhang*). II) Kritiſche Philoſophie. Wie der Empirismus gibt ſie die Erfahrung für den einzigen Boden der Erkenntniſſe aus, ſie läßt ſie aber nicht für Wahrheiten, ſondern nur für Erkenntniſſe von Erſcheinungen gelten. Das Allgemeine und Nothwendige aber in dieſen Erkenntniſſen gehöre der Spontaneität des Denkens an; oder ſey a priori. Die Denkbeſtimmungen oder Verſtandesbegriffe machen die Objectivität der Erfahrungserkenntniſſe aus. Die Geſammtheit der Erfahrung fällt in die Subjectivität, und derſelben bleibt nichts gegenüber ſtehen als das Ding an ſich, ein Leeres, ein caput mortuum, von dem es keine Erkenntniß giebt*).

C) Dritte Stellung des Denkens zur Objectivität. Das unmittelbare Wiſſen. Wiſſen, Glauben, Denken, Anſchauen ſind die auf dieſem Standpunkte vorkommenden Kategorieen, und es wird behauptet, daß im Bewußtſeyn mit der Vorſtellung des Ewigen, Unendlichen, Gottes auch unzertrennlich die Gewißheit ihres Seyns verbunden ſey. Und dies behauptet das unmittelbare Wiſſen ausſchließend, und ſtellt ſich damit der Vermittlung durch den Begriff entgegen. Dieſer Standpunkt macht aber a) das ſubjective Wiſſen zur Grundlage der Wahrheit, b) es erklärt allen Aberglauben und Götzendienſt für Wahrheit, womit der unrechtlichſte und unſittlichſte Inhalt des Willens gerechtfertiget wird.

Das Logiſche hat der Form nach drei Seiten, aber ſo, daß dieſe drei Seiten nicht drei Theile der Logik ſind, ſondern

*) S. 36—45.
**) S. 46—72.

Momente jedes Logiſch-Reellen, d. i. jedes Begriffs, oder jedes Wahren überhaupt. Dieſe ſind a) die abſtracte oder verſtändige. Der Verſtand bleibt bei der feſten Beſtimmtheit und der Unterſchiedenheit derſelben gegen andere ſtehen, und nimmt ein ſolches beſchränktes Abſtractes als für ſich beſtehend und ſeyend. b) Das dialectiſche Moment. Die Dialectik iſt das immanente Hinausgehen, worin die Einſeitigkeit und Beſchränktheit der Verſtandesbeſtimmungen ſich, als das, was ſie iſt, nämlich als ihre Negation darſtellt. Das Dialectiſche macht daher die bewegende Seele des Fortgehens aus und iſt das Princip, wodurch allein immanenter Zuſammenhang und Nothwendigkeit in den Inhalt der Wiſſenſchaft kommt, ſo wie in ihm überhaupt die wahrhafte nicht äußerliche Erhebung über das Endliche liegt. c) Das Speculative oder Poſitiv-Vernünftige faßt die Einheit der Beſtimmungen in ihrer Entgegenſetzung auf, das Affirmative, das in ihrer Auflöſung und ihrem Uebergehen enthalten iſt Dies Vernünftige iſt daher, ob es wohl ein Gedachtes und Abſtractes iſt, zugleich ein Concretes, weil es nicht einfache, formelle Einheit, ſondern Einheit unterſchiedener Beſtimmungen iſt *).

Im Uebrigen hat Hegel hier blos einen Auszug aus der großen Logik gegeben.

Zweiter Theil.

Naturphiloſophie.

Die Naturphiloſophie hat die empiriſche Phyſik zur Vorausſetzung und Bedingung, aber dieſe iſt deshalb nicht die Grundlage der Naturphiloſophie, denn dieſe beruht auf der Nothwendigkeit des Begriffs. Indem hiernach der Gegenſtand nach ſeiner Gedankenbeſtimmung angegeben wird, und die empiriſche Erſcheinung, welche derſelben entſpricht, namhaft zu machen iſt, ſo iſt dieſes in Beziehung auf die Nothwendigkeit des Inhalts kein Berufen auf die Erfahrung. Noch weniger

*) S. 72—95. Grundlinien der Philoſophie des Rechts. S. 36.

iſt eine Berufung auf die Anſchauung, oder auf die ſogenannte Conſtruction, einem Verfahren der Vorſtellung und Phantaſie (auch der Phantaſterei) nach einem vorausgeſetzten Schema, tabellariſch, übrigens nach Willkühr und Gutdünken zu claſſificiren, zuläſſig. Die Natur iſt die Idee der Form des Andersſeyn, der Aeußerlichkeit. In dieſer Aeußerlichkeit haben die Begriffsbeſtimmungen den Schein eines gleichgültigen Beſtehens und der Vereinzelung; der Begriff iſt deswegen als Innerliches. Die Natur zeigt daher in ihrem Daſeyn keine Freiheit, ſondern Nothwendigkeit und Zufälligkeit. Die Natur iſt an ſich, in der Idee göttlich, aber wie ſie iſt, entſpricht ihr Seyn ihrem Begriffe nicht; ſie iſt vielmehr der unaufgelößte Widerſpruch. In der Natur hat das Spiel der Formen nicht nur ſeine ungebundene, zügelloſe Zufälligkeit, ſondern jede Geſtalt für ſich entbehrt des Begriffs ihrer ſelbſt. Die Natur iſt als ein Syſtem von Stufen zu betrachten, deren eine aus der andern nothwendig hervorgeht, und die nächſte Wahrheit derjenigen iſt, aus welcher ſie reſultirt, aber nicht ſo, daß die eine aus der andern natürlich erzeugt würde, ſondern in der innern den Grund der Natur ausmachenden Idee. Die Metamorphoſe kommt nur dem Begriffe als ſolchem zu, da deſſen Veränderung allein Entwickelung iſt. Es iſt eine ungeſchickte Vorſtellung älterer auch neuerer Naturphiloſophie geweſen, die Fortbildung und den Uebergang einer Naturform und Sphäre in eine höhere für eine äußerliche wirkliche Production anzuſehen, die man jedoch, um ſie deutlicher zu machen, in das Dunkel der Vergangenheit zurückgelegt hat. Dies iſt die Ohnmacht der Natur, den Begriffsbeſtimmungen nicht getreu zu bleiben, und ihnen gemäß ihre Gebilde zu beſtimmen und zu erhalten. In dieſer Ohnmacht liegt auch die Schwierigkeit, und in vielen Kreiſen die Unmöglichkeit, aus der empiriſchen Betrachtung feſte Unterſchiede für Klaſſen und Ordnungen zu finden *).

*) S. 217 — 224.

Erſte Abtheilung der Naturphiloſophie.

Die Mechanik.

A.

Raum und Zeit.

Die Natur iſt an ſich ein lebendiges Ganzes; die Bewegung ihrer Idee durch ihren Stufengang iſt näher dies, ſich als das zu ſetzen, was ſie an ſich iſt. Die erſte oder unmittelbare Beſtimmung der Natur iſt die abſtracte Allgemeinheit ihres Außerſich-Seyns, die vermittlungsloſe Gleichgültigkeit deſſelben, der Raum. Er iſt das ganz ideelle Nebeneinander, weil er das Außerſichſeyn iſt, und ſchlechthin continuirlich, weil dies Außereinander noch ganz abſtract iſt, und keinen beſtimmten Unterſchied in ſich hat. Die Negativität, die ſich als Punkt auf den Raum bezieht, und in ihm ihre Beſtimmungen als Linie und Fläche entwickelt, iſt in der Sphäre des Außerſichſeyns eben ſowohl für ſich, und als gleichgültig gegen das ruhige Nebeneinander erſcheinend. So für ſich geſetzt, iſt ſie die Zeit. Die Zeit iſt gleichfalls ein ſchlechthin Abſtractes, Ideelles. Sie iſt das Seyn, das, indem es iſt, nicht iſt, und indem es nicht iſt, iſt, das aber angeſchaute Werden, das Entſtehen und Vergehen, der Alles gebährende und ſeine Geburten zerſtörende Chronos. Der Begriff aber in ſeiner frei für ſich exiſtirenden Identität mit ſich, Ich = Ich, iſt an und für ſich die abſolute Negativität und Freiheit, die Zeit daher nicht ſeine Macht, ſondern er iſt vielmehr die Macht der Zeit. Nur das Natürliche iſt darum der Zeit unterthan, inſofern es endlich iſt; das Wahre dagegen, die Idee, der Geiſt, iſt ewig.

B.

Materie und Bewegung.

Endliche Mechanik.

Die Materie hält ſich durch die abſtracte Vereinzelung auseinander, ſie enthält Repulſion; aber eben ſo ſehr negirt ſie dieſes außereinander-ſeyende Fürſichſeyn, und enthält

Attraction. Die Einheit dieſer Momente iſt negative Einheit derſelben, aber nicht materielle, ſondern ideelle Einzelheit, Mittelpunkt, die Schwere. Die Attraction gibt bloße Continuität, die Schwere hingegen iſt die Reduction der außereinander-ſeyenden Beſonderheit zur Einheit als negativer Beziehung auf ſich, Subjectivität.

C.

Abſolute Mechanik.

Die Gravitation iſt der wahrhafte und beſtimmte Begriff der materiellen Körperlichkeit, der zur Idee realiſirt iſt. Die allgemeine Körperlichkeit urtheilt ſich weſentlich in beſondere Körper, und ſchließt ſich zum Momente der Einzelheit oder Subjectivität, als erſcheinendes Daſeyn in der Bewegung zuſammen, welche hierdurch unmittelbar ein Syſtem mehrerer Körper iſt. Die allgemeine Gravitation iſt ein tiefer Gedanke, wenn er ſchon zunächſt in der Sphäre der Reflexion gefaßt, durch die damit verbundenen quantitativen Beſtimmungen die Aufmerkſamkeit auf ſich zog. Die Gravitation widerſpricht unmittelbar dem Geſetze der Trägheit, denn vermöge jener ſtrebt die Materie aus ſich ſelbſt zur andern hin. Im Syſtem mehrerer Körper iſt der planetariſche, als der unmittelbar concrete in ſeiner Exiſtenz der vollkommenſte. Die Geſetze der abſolut-freien Bewegung ſind von Keppler entdeckt worden, der Beweis derſelben aber iſt fälſchlich Newton zugeſchrieben worden *).

Zweite Abtheilung der Naturphiloſophie.

Phyſik.

A.

Die Phyſik der allgemeinen Individualität.

Indem die Subſtanz der Materie, die Schwere, zur Totalität des Begriffs ſich entwickelt hat, hat ſich ihr abſtractes

*) S. 225—259.

dumpfes In-Sich-Seyn zur Form entschlossen, sie ist qualificirte Materie geworden. Und sie hat Individualität, insofern sie das Für-sich-seyn so in ihr selbst hat, daß es in ihr entwickelt, und sie damit an ihr selbst bestimmt ist. Die physischen Qualitäten sind

a) als unmittelbar, außereinander in selbstständiger Weise, als die nun physisch bestimmten himmlischen Körper, die freien physischen Körper 1) das Licht. Die erste qualificirte Materie ist sie, als reine Identität mit sich, die erste abstracte Manifestation. Dies existirende allgemeine Selbst der Materie ist das Licht, als Individualität der Stern, und derselbe als Moment einer Totalität, die Sonne. Das Licht ist die Idealität in der Natur, nichts als Manifestiren. 2) Die Körper des Gegensatzes. Das Dunkle, zunächst das Negative des Lichts, ist der Gegensatz gegen dessen abstract-identische Idealität, der Gegensatz an ihm selbst. Er ist überhaupt materielle Realität, und zerfällt in sich in das materielle Für-Sich-Seyn, den starren Körper, den Mond, und den der Entgegensetzung, der Auflösung und Neutralität, den Kometarischen Körper. 3) Der Gegensatz aber in sich zurückgegangen, ist die Erde, oder der Planet überhaupt *).

b) Die Elemente. Die reale noch nicht zur chemischen Abstraction verflüchtigte Materie, aber als unmittelbar frei für sich bestehender Köper, ist das Element. Und zwar 1) das Element der unterschiedlosen Einfachheit, die negative Allgemeinheit, die verdachtlose, aber schleichende und zehrende Macht des Individuellen und Organischen, die Luft, 2) die Elemente des Gegensatzes, und zwar das Für-Sich-Seyn in der Individualität als Moment gesetzt, das Feuer, und das Neutrale, der in sich zusammengegangene Gegensatz, das Wasser, 3) das Element des entwickelten Unterschiedes, und der individuellen Bestimmung desselben, die Erdigkeit.

c) Der elementarische Prozeß. Die individuelle Identität, unter welche die differenten Elemente und deren Ver-

*) S. 261—268.

Schluß des Begriffs, oder die abſolute Idee, der wahre Begriff *).

Erſter Theil.

Begriff der Religion.

A. Von Gott.

Die Philoſophie betrachtet zuerſt das Logiſche, reines Denken, das ſich ſodann entſchließt als Natur äußerlich zu ſeyn; das Dritte iſt der Geiſt, der in Beziehung auf die Natur iſt, der endliche Geiſt, und der Gang der Philoſophie führt darauf, daß von allem dieſem das letzte Reſultat Gott iſt. Das Reſultat hat aber den Sinn, abſolute Wahrheit zu ſeyn. Gott demnach als abſolute Wahrheit, iſt inwiefern er das Letzte iſt, eben ſo ſehr das Erſte. Gott iſt das Eine Seyn, das Seyn der beſondern Dinge iſt nur ein geliehenes Seyn, nicht das abſolut ſelbſtſtändige Seyn, das Gott iſt. So iſt Gott allein das Beſtehen, die abſolute Subſtanz, die allein wahre Wirklichkeit. Aber er iſt auch mehr als dies: er iſt Geiſt, der abſolute Geiſt. Dies iſt nicht Pantheismus. Sagt man: Gott iſt Alles, das All, dieſer Complex von allem Exiſtirendem, dieſe unendlich vielen endlichen Dinge, dies Papier u. ſ. w., ſo iſt dies Pantheismus. Dieſes aber zu behaupten, iſt nie einem Menſchen eingefallen, ſolcher Pantheismus kommt in keiner Religion vor, vielweniger iſt das in einer Philoſophie behauptet worden **).

B. Die Religion.

Die unmittelbare Form der religiöſen Gewißheit iſt die des Glaubens. Und dieſe iſt a) die Form des Gefühls. Dies iſt die niedrigſte Stufe. Es iſt Erfahrung, daß das Gefühl den zufälligſten Inhalt hat, das Wahrhafteſte und das Schlechteſte, das ganz Entgegengeſetzte iſt darin. Gefühl iſt

*) S. 33.—39.
**) S. 48—60. und S. 267—269.

das, was der Menſch mit dem Thiere gemein hat, es iſt die thieriſche, ſinnliche Form. Der Menſch hat darin ſeine Particularität vor ſich, er iſt mit ſeiner Beſonderheit ein Minimum; wer es nur mit dem Gefühl zu thun hat, iſt noch nicht fertig, iſt ein Anfänger im Wiſſen, Handeln u. ſ. w. *). b) Die Form der Vorſtellung. Dieſe Form betrifft die objective Seite; Gewißheit iſt Subjectivität überhaupt. Zur Vorſtellung gehören ſinnliche Formen, Geſtaltungen, Bilder, wie z. B. Sohn Gottes, Erzeugung, Zorn Gottes u. ſ. w. **). c) Die Stufe des Denkens. Die Form des Denkens iſt die Allgemeinheit, worin die Form des Einfachen, in der der Inhalt in der Vorſtellung iſt, aufgelößt wird, indem in dem Einfachen unterſchiedene Beſtimmungen aufgezeigt werden. Damit wird das Gedachte auch in Beziehung zu einem Andern geſetzt, und ſo kommt der Widerſpruch derſelben, die zugleich Eins ausmachen ſollen, zum Bewußtſeyn. Endlich kommt noch die Kategorie der Nothwendigkeit herein ***). Hierher gehören die Beweiſe vom Daſeyn Gottes, welche wieder zu Ehren zu bringen ſind; und dies führt Hegeln zu einer genaueren Auseinanderſetzung des Verhältniſſes des Endlichen zum Unendlichen. Die Endlichkeit erſcheint nach dem allgemeinen Schema in dreierlei Formen, nämlich in der ſinnlichen Exiſtenz, in der Reflexion, und in der Weiſe, wie ſie im Geiſte und für den Geiſt iſt, d. h. in der Vernunft. Nach der Vernunft, oder in Wahrheit iſt das Endliche nur weſentliches Moment des Unendlichen, in der Natur Gottes; Gott beſtimmt ſich, indem er eine Welt ſchafft, er ſetzt ſich ein anderes gegenüber, aber dieſes andere, die Welt, iſt nur eine Erſcheinung, in welcher er ſich ſelbſt hat, ſo daß das Endliche Moment des göttlichen Lebens ſelbſt iſt. Das Unendliche und Endliche ſind nur Momente des Prozeſſes. Gott iſt nur lebendiger Gott in dieſer Bewegung zum Endlichen, und dadurch zum Ich, und iſt nur Gott, inſofern er durch das Ich in ſich zurückkehrt. Ohne Welt iſt Gott

*) S. 66—78.
**) S. 79—85.
***) S. 85—87.

nicht Gott. Dies iſt der ſpeculative Begriff der Religion, das abſolute Bewußtſeyn, Selbſtbewußtſeyn des abſoluten Geiſtes. So iſt Religion Wiſſen des göttlichen Geiſtes von ſich durch Vermittlung des endlichen Geiſtes. In der höchſten Idee iſt Religion nicht die Angelegenheit eines Menſchen, ſondern ſie iſt weſentlich die höchſte Beſtimmung der abſoluten Idee ſelbſt *).

C. Der Cultus.

Hier ſind wieder drei Momente, a) der Begriff des Cultus, welchem die Beſtimmung des Glaubens zum Grunde liegt, b) die Beſtimmtheit des Cultus, c) die einzelnen Formen des Cultus. Hierher gehören die Andacht, die Sacramente, welche in die Moralität und Sittlichkeit ſich veredeln, wodurch die Religion in den Staat übergeht **).

Zweiter Theil.

Die beſtimmte Religion.

Erſter Abſchnitt.

Die unmittelbare Religion oder die Naturreligion.

Sie iſt das, was man in neueren Zeiten natürliche Religion genannt hat. Hier iſt zu betrachten:

A) Der metaphyſiſche Begriff. Hierher fallen die Beweiſe für das Daſeyn Gottes. B) Die Vorſtellung Gottes. C) Die Naturreligion in den verſchiedenen Formen ihrer Exiſtenz. Dieſe ſind wieder:

I) Die Religion der Zauberei. Dieſe iſt 1) die Religion der zauberiſchen Macht, und dieſe wieder a) die Zauberei. Dieſe iſt die älteſte Weiſe der Religion, die wildeſte, roheſte Form, wie ſie ſich bei den Eskimos, bei den Negern in Afrika, bei den Mongolen und Chineſen findet.

*) S. 95—98, und 106—129.
**) S. 136—180.

b) Beſtimmungen der Religion der Zauberei. Hierher gehören die ſympathetiſchen und alle zauberiſche Mittel, der Thierdienſt und Fetiſchdienſt. c) der Cultus in der Religion der Zauberei. Dieſe Sphäre der Zauberei iſt als eine ganz ausgebreitete, organiſirte Monarchie, deren Anſchauung etwas Grandioſes, Majeſtätiſches hat, in China vorhanden *). 2) Die Religion des Inſichſeyns. a) Der Begriff derſelben, b) die geſchichtliche Entwicklung. Sie iſt die Religion des Foe, oder die Lamai'ſche. c) Der Cultus **).

II) Die Naturreligion der Phantaſie. A) Begriff derſelben. Hier giebt es allenthalben Anklänge des Begriffs, aber in der Weiſe der Phantaſie, und dieſe Beſtimmungen des göttlichen Weſens haben in der Indiſchen Religion ihre Exiſtenz. B) Vorſtellung des objectiven Inhalts. C) Der Cultus ***).

III) Die Naturreligion im Uebergange auf eine höhere Stufe. 1) Die Religion des Guten, oder die Lichtreligion, und zwar wieder a) in ihrem Begriffe, b) in ihrer Exiſtenz, und c) in ihrem Cultus betrachtet. Die Exiſtenz hat ſie erhalten in der Religion der alten Parſen. 2) Die Religion des Räthſels. Auch dieſe wird nach dieſen drei Momenten betrachtet. Auf dieſer Stufe ſtehen die Aegyptiſchen Religionslehren.

So weit reicht der erſte Band. Das Uebrige haben wir noch zu erwarten. Ein Mangel in den geſchichtlichen Nachweiſungen iſt es, daß die Quellen nicht angegeben ſind, aus denen Hegel geſchöpft hat. In den Indiſchen Religionslehren ſind verſchiedene Vorſtellungen aus verſchiedenen Zeiten unter einander gemiſcht, und durch des Herausgebers ſchon gerügtes Verfahren iſt die Verwirrung noch größer geworden.

---

*) S. 189—252.
**) S. 252—275.
***) S. 275—326.

Außer dieſem eilften Bande der großen Ausgabe der Hegel'ſchen Werke iſt bis jetzt blos der erſte erſchienen, die philoſophiſchen Abhandlungen aus der erſten Periode enthaltend, deren Herausgeber, Herr D. Michelet iſt. Da dieſe Abhandlungen ſchon oben erwähnt worden, und nur als Vorſpiele der Hauptwerke zu betrachten ſind, ſo können wir uns einer ausführlicheren Würdigung derſelben zu unſerm gegenwärtigen Zwecke überheben.

Zweiter Theil.

Kritik des Syſtems.

Indem ich an die Beurtheilung dieſes Syſtems gehe, finde ich mich in einiger Verlegenheit, um die Geſinnungen der Pietät mit den Anforderungen der Wiſſenſchaft in Einklang zu ſetzen. Hegel war noch mein Lehrer hier in Jena, und ich geſtehe gern, daß ich ihm viel verdanke. Er machte mich zuerſt auf die Lücken des Schelling'ſchen Syſtems, welches ich damals mit jugendlicher Begeiſterung ergriff, aufmerkſam, und leitete mich auf den Gedanken hin, daß die Philoſophie nur zur Wiſſenſchaft werden könne durch die ſtrengſte Methode, durch die innere Nothwendigkeit der Sache ſelbſt in dem gemeſſenen Fortſchreiten von einem Moment zum andern. Ich erinnere mich noch ſehr lebhaft des großen Vergnügens, welches mir das Studium der Phänomenologie des Geiſtes gewährte; und obgleich ich einzelne Sätze nicht verſtand, bei andern die Richtigkeit, die Stellung und die Nothwendigkeit des Uebergangs mir nicht einleuchten wollte, ſo erfüllten mich doch die Originalität, der ſeltene Scharfſinn und Tiefſinn des Verfaſſers mit gerechter Verehrung. Dieſe mußte wachſen, als die Logik erſchien, dieſes ruhmwürdige Denkmal ſeines ſpeculativen Geiſtes; jedoch wuchſen damit auch meine Zweifel und Beſorgniſſe. Auf den Trümmern der bisherigen Logik ſollte ein neuer ſtolzer Bau für die Ewigkeit errichtet werden. Mir ſchienen damit viele der Mitwelt und Vorwelt theuere Ueberzeugungen ſich in Dunſt aufzulöſen; und ich fürchtete, es möchte die neue

Schöpfung uns über das Verlorne nicht ganz zu tröſten vermögen. In dieſen Gedanken waren die Worte über Hegel geſchrieben in der Schrift: Ueber die Philoſophie meiner Zeit. Jena 1816; ich trauete aber damals meinem Urtheile noch zu wenig, und meine eigenen Anſichten waren noch nicht ſo weit durchgebildet, daß ich mich deutlicher auszuſprechen wagte. Als jedoch meine fortgeſetzten Vorleſungen über alle Theile der Philoſophie mich aufforderten, die Probleme einzeln wiederholt durchzudenken, mit beſtändiger Rückſicht auf Hegel's Logik und deſſen während der Zeit erſchienene Encyclopädie, ſo enthüllten ſich mir auch die Schwächen dieſes Syſtems immer mehr, und ich erkannte nun, daß ich meinem verehrten Lehrer nicht länger folgen könne. Da ich nun noch viel weniger mit dem Schellingiſchen, dem Fichte'ſchen, oder mit dem Kantiſchen Syſteme mich befreunden konnte, ſo blieb mir nichts übrig, als meiner eigenen Kraft vertrauend, einen eigenen Weg einzuſchlagen. Um die Logik, im Ariſtoteliſchen Geiſte, dem traurigen Schickſale und dem gänzlichen Untergange, welchen ihr Hegel und ſeine Schule zugedacht hatten, zu entziehen, gab ich mein Syſtem der Logik Leipzig 1828 heraus. Dieſes Buch fand nicht blos in unſerm Vaterlande, ſondern auch in mehreren andern Ländern eine nachſichtsvolle Aufnahme und Anerkennung; es hat, wie ich es dankbar geſtehen darf, mir manches Gemüth befreundet. Dieſe Aufnahme iſt denn auch der Bürge dafür, daß es mit der Ariſtoteliſchen Logik ſo ſchlimm nicht ſteht, und daß ich keine verzweifelte Sache verfochten habe *). Hegel ſelbſt konnte damit wohl nicht zufrieden ſeyn, und dies iſt wahrſcheinlich der Grund, warum die Berliner Jahrbücher für wiſſenſchaftliche Kritik dar-

*) Nur der Recenſent deſſelben in der Jenaiſchen Allg. Lit. Zeit. hat ſich in fünf Nummern (Nro. 207—211 Jahrg. 1830) viel Mühe gegeben, an dem erſten Theile Ausſtellungen zu machen. Ich bin ihm für dieſe Anzeige ſehr verbunden, indem gerade die Ausführlichkeit derſelben zur Verbreitung des Buchs viel beigetragen hat, da ſie ein naives Geſtändniß der Wichtigkeit meiner Logik enthält. Der Angriff ſelbſt iſt ſchwach, und wird, wenn nicht früher, doch gewiß bei einer zweiten Auflage des Buchs, ſeine Zurückweiſung erhalten.

über ein Stillſchweigen beobachtet haben *). Ich meinerſeits konnte, um das Buch nicht noch ſtärker zu machen, und ſo durch Erhöhung des Preißes den Ankauf deſſelben zu erſchweren, auf Hegel's Logik nur in einigen Anmerkungen Rückſicht nehmen. Ich erkenne, daß ich hierbei etwas nachzuholen und gut zu machen habe, damit das Publikum erfahre, warum ich von Hegel abgewichen bin. Dies ſoll hiermit geſchehen.

Ich würde meine innigſte Ueberzeugung verläugnen, wollte ich der ſeltenen Urkräftigkeit des Geiſtes, dem großen Scharfſinne und Tiefſinne, der wahrhaft herkuliſchen Kraft, mit welcher die Probleme feſtgehalten und bis in die feinſten Unterſchiede verfolgt worden ſind, ſo wie den vielen trefflichen kritiſchen Bemerkungen über andere Lehren die gebührende Anerkennung verweigern, und Hegel's unläugbare Verdienſte um die Wiſſenſchaft herabſetzen. Entweder iſt es die Neuheit der Aufgabe ſelbſt, oder die Neuheit des Gedankens, die Formel, der frappante Geſichtspunkt, was uns anzieht; ſelbſt das längſt Bekannte überraſcht uns durch das Gewand, durch die Stellung, und Verhältniſſe, in denen es uns entgegentrit. Es iſt uns als ob wir den Boden von Neuholland betreten, wo wir lauter wunderbare, barocke und monſtröſe Geſchöpfe erblicken, welche Naturprodukte zu ſeyn und doch den Naturgeſetzen zu ſpotten ſcheinen, oder als ob wir in das Schloß des Zauberers Atlas verſetzt würden, aus dem, wie Arioſto erzählt, niemand den Ausgang finden kann, und wo in der allgemeinen Verzauberung kein Freund den andern wiedererkennt. Wir dürfen aber nicht vergeſſen, daß wir nicht gekommen ſind, um die Blüthen der Poeſie zu pflücken, ſondern um der Wahrheit willen, die uns verheißen worden. Dies berechtiget uns, den ganzen Bau nach den Regeln der freien Kunſt zu unterſuchen, und den Meiſter

*) Die eingebildeten Schüler Hegel's deuten freilich das Schweigen in Anſehung ihres Meiſters anders. So bemerkt Roſenkranz (in der Anzeige der Hegel'ſchen Werke, Berliner Jahrb. 1832 Nro. 92), die kritiſchen Journale hätten durch ihr Ignoriren der Hegel'ſchen Logik und Encyclopädie ihre Ehrerbietung gegen ihn ausdrücken wollen. Ein ganz neues Motiv!

über seine Grundsätze zur Rechenschaft zu ziehen, damit wir erkennen, ob das, was er aufgeführt, nur menschliche Meinung, oder unvergängliche Wissenschaft ist. Diese höhere Rücksicht, das Ziel aller strebenden Geister, absorbirt auch in sich jedes persönliche Verhältniß, und muß die Accente der Freundschaft dämpfen *). Dazu kommt, daß die Ansprüche dieser Schule selbst die möglichst größten sind, und die Schüler, wie immer, in der Verblendung und der Verkehrtheit einander den Rang abzulaufen suchen. Seit dem αυτος εφα der Pythagoräer ist man es zwar gewohnt, von den Schulen und Secten die alte Litanei von der Unfehlbarkeit ihrer Dogmen absingen zu hören; die Hegel'sche Schule scheint aber doch hierin alle ihre Vorgängerinnen überbieten zu wollen **). Die Schüler scheinen gar

*) In diesem Sinne hat schon Aristoteles Ethic. Nicom. I. 4. seine Polemik gegen Plato gerechtfertiget.

**) Hier nur einige Proben von vielen. An seinem Grabe hielten zwei seiner Schüler Reden, worin der eine, ein bekannter Theolog, ihn mit Jesus Christus verglich; wie dieser, habe er es seinen Jüngern überlassen, das neue Evangelium allen Völkern zu predigen. Der andere Redner verglich ihn mit Alexander dem Großen, welcher seinen Schüler-Generalen sein ungeheures Reich zur Vertheilung vermacht habe. (Wenn es nur diesem Reiche nicht auch am Ende so geht, daß es in sich zerfällt und die Beute eines fremden Eroberers wird). Besonders aber sind die Berliner Jahrbücher mit den kriechendsten Schmeicheleien überfüllt. Der eine findet in der Logik den göttlichen Logos, der seine schaffenden Begriffe der geschaffenen Welt einprägt, welche wie die Cherubim um Gottes Macht und Herrlichkeit sich stellen, und in dem Systeme selbst eine Schöpfung von unendlichem Gehalt und Werth; ein zweiter läßt mit Hegel die Philosophie für alle Zeiten abgeschlossen seyn; ein dritter (Rosenkranz, loc. c.) behauptet sogar, die Encyclopädie übe eine dictatorische Gewalt aus, (NB. aber nur über Herrn R. und einige seines Gleichen), man halte H. für einen Feind der Freiheit, weil man das politische Schicksal Deutschlands von ihm abhängig glaube, die Bewundrung seiner Schöpfung werde die Menschheit hinfort durch alle Jahrhunderte erfüllen, in der Phänomenologie des Geistes sey eine sanfte Pracht, in der Logik die Choralklänge zu vernehmen, und die kritischen Journale, welche von diesen Werken schweigen, wollen damit ihre Ehrerbietung ausdrücken. Und nach Michelet (Einleit. in H's philos. Abhandlungen Berlin 1832 S. XLI)

kein Bewußtseyn darüber zu haben, in welcher unmännlichen Geistesknechtschaft sie leben, und daß man einen großen Mann nicht durch grobe Schmeicheleien und erstickende Wolken von Weihrauch, sondern am schönsten dann ehrt, wenn man in seinem Geiste fortwirkt, die ruhmwürdige Absicht seiner Schriften fördert, und durch Vervollkommnung des von ihm Angefangenen seinen Einfluß sichert. Es liegt darin eine Pretension, welche wir sogleich an der Schwelle entschieden und für immer zurückweisen müssen, als ob die Wissenschaft, deren Ziel sich ins Unendliche verliert, nicht einmal durch ein ganzes Zeitalter und das vereinte Streben Mehrerer, sondern durch einen einzigen Mann für immer vollendet und abgeschlossen werden könne. Schon diese Engherzigkeit verräth, wie wenig ächter wissenschaftlicher Geist in den Schülern lebt.

Leider scheint selbst dem Meister, den wir honoris causa überall von seinen Schülern unterscheiden müssen, hierbei etwas Menschliches begegnet zu seyn. Anstatt seine Gegner durch humane Behandlung zu beschämen, durch verständlichere Auseinandersetzung der angefochtenen Stellen die Mißverständnisse zu heben, und so eine friedliche Ausgleichung zu bewirken, sehen wir ihn vielmehr die Haltung verlieren, in einem leidenschaftlichen, unwürdigen Tone die Grenzen des Anstandes überschreiten, und so die andern erbittern, ohne sie zu überzeugen *). Wie groß erscheint dagegen Leibnitz in seiner Polemik!

---

war Alles, was H. einmal ordentlich dachte, sogleich ein ewiger Gedanke! Wer denkt dabei nicht an Napoleons Ausspruch nach dem großen Rückzuge von Moskau: Vom Erhabenen zum Lächerlichen ist blos ein Schritt. Recht komisch ist auch die Art, wie die Schüler in den Berliner Jahrbüchern einander bekomplimentiren, und gleich den Männern in Gilead jeden, der nicht durch die richtige Aussprache des Schibboleth sich als einen von ihrer Secte zu erkennen giebt, mit papiernen Waffen todt zu schlagen suchen.

*) Vgl. die Recension der Schriften von Schubarth und Carcanigo in den Jahrb. für wissenschaftl. Kritik 1829.

Noch eine Bemerkung iſt nöthig. Ich habe, in der obigen Darſtellung des Syſtems, immer Hegel's eigene Worte gebraucht, um dem Verdachte zu entgehen, als ob ich ihn etwas anderes ſagen laſſe, als er ausdrücklich geſagt hat. Dieſes Verfahren iſt hier um ſo zweckmäßiger, je lauter es die Schule wiederholt, wie, obgleich bisweilen hart, doch vollendet und bewundrungswürdig die Sprache des Meiſters ſey. An dieſen Buchſtaben werde ich mich auch bei der Beurtheilung halten, getreu dem Grundſatze, den er ſelbſt bei der Würdigung der Lehre Jacobi's hingeſtellt hat: in der Wiſſenſchaft iſt es nicht darum zu thun, was einer meint in ſeinem Kopfe, ſondern das Ausgeſprochene gilt *). Ich muß daher jede Berufung auf einen vorgeblichen Geiſt des Syſtems, der nicht in dem deutlichen Buchſtaben des Meiſters ſeine Gewähr findet, einmal für allemal zurückweiſen, und Fall's der eine oder andere Schüler das Syſtem gegen meinen Angriff vertheidigen wollte, muß ich bitten, darüber nicht ſo oft, wie bisher in den Berliner Jahrbüchern, ins Blaue hineinzureden, ſondern die Schrift Hegel's, und in ihr die ſchlagende Stelle genau zu bezeichnen, welche mich widerlegen ſoll. Endlich verlange ich, daß, wer gegen mich auftritt, das Viſir öffne, wie ich es thue, und ſich keiner unwürdigen Waffe bediene, da es nicht blos in den Turnieren der Ritter, ſondern auch in den Kriegen gebildeter und roher Völker gewiſſe Geſetze giebt, welche für heilig gelten, und ich meinerſeits mein Wort darauf geben kann, daß weder kitzelnder Uebermuth, noch Ruhmſucht, ſondern allein die Liebe zur Wahrheit und der Wiſſenſchaft, für die ich lebe und berufen bin, mich zu dieſem Schritte verleitet hat. Ich werde daher gern die Hand zum Frieden reichen, und dem neuen Propheten huldigen, ſobald als ich die Ueberzeugung gewinne, daß ſeine Lehre von Gott ſey.

*) Werke, vollſt. Ausgabe, 11ter Bd. S. 211.

Erstes Capitel.

Von der Philosophie im Allgemeinen.

Billig fangen wir mit dem Allgemeinen an, bevor wir den innern Zusammenhang der einzelnen philosophischen Disciplinen ins Auge fassen.

Gewundert haben wir uns, Hegeln die Encyclopädie mit einer Definition der Philosophie anfangen zu sehen, da nach seiner eigenen Lehre die Definition überhaupt als aus dem unmittelbaren Daseyn genommen, keine Rechtfertigung hat, und am Anfange nichts weiter als eine Versicherung ist, welche erst in der Ausführung ihre Gewähr findet. Dies fällt um so mehr auf, da die Definition als logisches Moment zunächst aus dem analytischen und synthetischen Erkennen, und dann weiter zurück aus der Idee hervorgeht. Aber abgesehen davon dürfte man doch die Erklärung der Philosophie, sie handle von der Wahrheit, aber in dem Sinne, daß Gott allein die Wahrheit sey, und dann erst von der Natur und dem menschlichen Geiste, in ihrer Beziehung auf einander und auf Gott, oder gar, wie es später heißt, ihr Gegenstand sey Gott, und nichts als Gott, und sie falle als Gottesdienst mit der Religion in Eins zusammen *), nicht ohne weiteres annehmen. Nun wird zwar dabei bemerkt, Philosophie und Religion seyen jede ein Gottesdienst auf eigenthümliche Weise, aber eben diese Eigenthümlichkeit ist gerade die Hauptsache und verhindert das Zusammenfallen in Eins. Zwei Wissenschaften, oder allgemeiner ausgedrückt, zwei Geistesthätigkeiten, welche sich mit demselben Objecte beschäftigen, fallen dadurch noch keineswegs in Eins zusammen. Die Thätigkeit des Naturhistorikers in der Beschreibung einer Pflanze ist eine ganz andere, als die des Chemikers, welcher sie in ihre Grundstoffe zerlegt; oder die Thätigkeit des Geometers in der Ausmessung eines Ackers fällt keineswegs zusammen mit dem Geschäft des Landwirths in der Bebauung des

*) Encyclopädie S. 1. Vorlesungen über Philosophie der Religion S. 5. 15.

Feldes. So auch nicht die Thätigkeit des Philoſophen und des Religiöſen. Religion kann man haben ohne Philoſophie, und wie das Leben der Frauen beweiſt, religiös ſeyn aus tiefſtem Herzensgrunde, ohne von der Philoſophie etwas zu verſtehen, und Philoſophie dagegen ſteht, nach Hegel's ausdrücklichen Worten, als Moment in der Entwicklung des abſoluten Geiſtes höher als die Religion, und zwar haben wir dieſe höhere Stufe des Geiſtes ſo zu denken, daß in ihr das niedrigere concrete Daſeyn zu einem unſcheinbaren Momente herabgeſunken iſt, worin nur noch eine Spur der Sache iſt, in einfacher Schattirung, etwa wie jemand, der eine höhere Wiſſenſchaft vornimmt, die Vorbereitungskenntniſſe in Gedanken durchgeht, um ſich ihren Inhalt gegenwärtig zu machen, ohne darin ſein Intereſſe und Verweilen zu haben *). Schlimm wahrlich wäre es, und ſehr zu bedauern der Philoſoph, der die Religion hinter ſich hat, und ſie wie eine abgelebte Geſtalt und die Spiele ſeines Knabenalters nur noch in der Erinnerung feſthält.

Es wird aber auch durch jene Definition der Philoſophie der richtige Geſichtspunkt gleich von vorn herein verſchoben. Iſt nämlich Gott der einzige Gegenſtand der Philoſophie, ſo muß ſie auch mit Gott anfangen, d. h. zwar mit dem Erhabenſten und Würdigſten, aber auch mit dem Schwerſten, mit dem, was wir alle ſuchen, was die Geiſter wie geeiniget, ſo auch entzweit hat. Hegel bekämpft bei jeder Gelegenheit und angelegentlich alle diejenigen, welche ein Wiſſen von Gott läugnen, und denen Gott nur im Gefühl, in der Ahndung, der Vorſtellung und dem Glauben gegenwärtig iſt, weil das Gefühl den zufälligſten Inhalt habe, das Schlechteſte wie das Gute, das Wahre, Reale, neben dem Erdichteten und Erlogenen in ihm ſey, und auf demſelben Boden die königliche Blume und das wucherndſte Unkraut ſproſſe, die Vorſtellung hingegen ſich blos an Bilder halte; kurz in allen dieſen Formen Gott nur ein Jenſeits, ein Vacuum der Abſtraction bleibe, nicht aber ſo aufgefaßt werde, wie er iſt, als der Unendliche, Allgegenwärtige.

*) Phänomenologie d. G. S. 625, und 742, Vorr. XXXIII, Encyclopädie S. 512 bis zu Ende.

Wie sich dieses verhalte, bleibe vor der Hand dahingestellt. So viel ist aber wohl gewiß: Es giebt kein angebornes Wissen von Gott, die Erkenntniß desselben ist nicht eine unbestreitbare Thatsache, nicht ein Princip, worauf man den Gehalt und die Form der Wissenschaft abzuleiten vermöchte. Wer mithin, wie Hegel, Gott für den einzigen Gegenstand der Philosophie hält, und die in Gedanken gefaßte Natur Gottes, das logische Wissen, an die Spitze des Systems stellt, der hat vorerst nachzuweisen, worauf sich dieses logische Wissen stützt, und wie die Erkenntniß Gottes in dem Bewußtseyn sich herausgebildet hat. Ist das gebildete Bewußtseyn auch entschieden darüber, daß Gott sey, so muß doch gezeigt werden, wie das Bewußtseyn aus dem traumartigen Zustande der Kindheit durch eine Reihe von Metamorphosen bis zu dieser Stufe des Wissens gelange. Das Bewußtseyn Gottes ist ein Juwel von unschätzbarem Werthe, der aber roh und umschlossen von einer Masse unedlen Gesteins tief in unserm Gemüthe ruht. Die Wissenschaft muß ihn kunstgerecht zu Tage fördern, von den gemeinen Anhängseln befreien, reinigen und schleifen, damit sein göttlicher Glanz die Welt durchdringe und unser Leben erleuchte. Die kunstgemäße Bearbeitung dieses Kleinods besteht nicht blos in der Methode, sondern auch in der Bekanntschaft mit den Bedingungen der Wissenschaft, und in der Erkenntniß der Gesetzmäßigkeit unseres Geistes. Das Gebot des Delphischen Gottes: Erkenne dich selbst, enthält, richtig verstanden, den Satz: Erkenne in Dir das Göttliche, und damit den Schlüssel zum Mysterium der ganzen Welt. Dies führt auf die Nothwendigkeit der subjectiven, idealen Richtung, wie sie durch Socrates der Philosophie ertheilt worden, in den Socratischen Schulen mannichfaltige Formen erhalten, dann lange verloren oder aufgegeben, in neueren Zeiten durch Descartes wieder aufgenommen, und durch Locke, Leibnitz und Kant weiter verfolgt worden ist. Kant's Kritik der reinen Vernunft, als metaphysisches System gedacht, ist unhaltbar, sie hat sich überlebt und die Schwächen derselben sind von so vielen Seiten, und mit von unsern ersten Denkern, so einleuchtend enthüllt worden, daß darüber nicht mehr gestritten werden darf, es würde auch

unſerm Zeitalter keine Ehre bringen, wenn es nicht weiter gekommen wäre; aber der der Kritik zum Grunde liegende Gedanke, welcher kein anderer iſt als dieſer: in unſerm Bewußtſeyn und in der ganzen Organiſation unſeres Geiſtes die Bedingungen zur Wiſſenſchaft, und folglich auch des Gelingens der Metaphyſik aufzuſuchen, um ſo vorerſt einen feſten Stützpunkt gegen die Zweifel des ſophiſtiſirenden Verſtandes zu gewinnen, dann aber auch den Schwärmereien und Träumen einer in der Irre umherſchweifenden, ſich ſelbſt betrügenden Speculation zu entgehen, und ſo unſere wahre Stelle als Menſchen zu behaupten in beſcheidener Würde; dieſer Gedanke iſt ewig wahr, er iſt der Geiſt, an dem wir halten müſſen, und der unter uns, ich hoffe es zu Gott, noch dann fortleben ſoll, wenn die ſchon morſche Hülle längſt verwittert ſeyn, und nur noch als ehrwürdige Ruine daſtehen wird *).

Hegel ſelbſt, wie ſtark er ſich auch bei jeder Gelegenheit gegen Kant erklärt, ſcheint doch wenigſtens früherhin in dieſem Punkte mit uns einverſtanden. Die Phänomenologie des Geiſtes ſollte der erſte Theil des Syſtems ſeyn und das Werden der Wiſſenſchaft darſtellen, indem ſie das Individuum von ſeinem ungebildeten Standpunkte, dem ſinnlichen Bewußtſeyn aus, bis zum Wiſſen führt. Die Wiſſenſchaft dieſes Wegs iſt Wiſſenſchaft der Erfahrung, die das Bewußtſeyn macht. Sie ſchließt mit dem Begriffe, inſofern dieſer das Wiſſen, und das Wiſſen mit dem Seyn identiſch iſt; und

*) Der Titel: Kritik der reinen Vernunft, war unglücklich gewählt, und unterliegt folgendem Dilemma: Das Kritiſirende iſt entweder die Vernunft oder nicht. Iſt es die Vernunft, ſo wird ſie, da ſie nach Kant ſelbſt, eine eingebildete Thörin und übermüthige Sophiſtin iſt, ſich ſelbſt für weiſe halten, und ſo würde ſie den Mephiſtopheles nachahmen, welcher der Welt weis macht, es giebt keinen Teufel. Iſt der Kritiker aber nicht die Vernunft, ſondern ein anderes Vermögen, und zwar, da Vernunft nach Kant das Höchſte iſt, ein ihr untergeordnetes, ſo entſteht dann entweder Verwirrung, oder die Vernunft, als die höhere Inſtanz, kann der Dialectik des Verſtandes Schweigen gebieten. Deshalb hätte Fries ſein neues Unternehmen dieſer Art nicht neue Kritik der Vernunft nennen ſollen.

iſt ſo die ſich ſelbſt conſtruirende Wiſſenſchaft. Die Logik iſt dann der zweite Theil des Syſtems; endlich die beiden realen Wiſſenſchaften der Philoſophie, die Philoſophie der Natur und des Geiſtes der dritte und vierte Theil, welche das Syſtem beſchließen *).

Wollten wir es auch ignoriren, daß der erſte Theil der Phänomenologie des Geiſtes überſchrieben iſt: Wiſſenſchaft der Erfahrung des Bewußtſeyns, aber kein zweiter darauf gefolgt iſt, (denn vielleicht iſt dieſer bei dem Kanonendonner in der Schlacht von Jena, während welcher Hegel die Phänomenologie ſchrieb, überſehen worden), ſo können wir doch die Inconſequenz nicht ungerügt laſſen, welche durch die Encyclopädie zum Vorſchein gekommen iſt. In dieſer iſt nämlich die Phänomenologie des Geiſtes nicht blos nicht mehr als erſter Theil, ſondern gar nicht als Haupttheil der Philoſophie aufgeführt, ſondern die Philoſophie zerfällt blos in drei Theile, in Logik, in Naturphiloſophie und in Philoſophie des Geiſtes. Die Phänomenologie d. G. iſt wie in einen Winkel verſteckt worden; ſie iſt zu einem einzelnen Abſchnitte in der Philoſophie des Geiſtes herabgeſunken, und zwar zwiſchen die Anthropologie und Pſychologie in die wenigen Paragraphen, 413 bis 440 eingeklemmt worden. Indem nun ſo die Encyclopädie, d. i. das Syſtem in ſeiner immanenten Dialectik des Stützpunctes der Phänomenologie des Geiſtes beraubt worden, ſchwebt die Logik, das Syſtem der reinen Vernunft, das logiſche Wiſſen Gottes, in der Luft, und da die Philoſophie ihren Gegenſtand das Abſolute nennt **), ſo fällt der Vorwurf, den Hegel Schellingen wegen der intellectuellen Anſchauung macht, auf ihn ſelbſt zurück. Das Syſtem hat ſo in der Encyclopädie, verglichen mit der Phänomenologie d. G., einen Rückſchritt gemacht.

Dieſe Inconſequenz würde ſich aber wenigſtens einigermaßen vertheidigen laſſen, wenn die in der Encyclopädie ſo ſehr

*) Phänomenol. Vorr. S. XXXII, XLII—XLVII, Logik Vorr. S. VIII—X. Encyclopädie S. 34.

**) Vorleſ. über die Philoſ. der Religion S. 16.

eingeſchrumpfte Phänomenologie in dem Gange und den Reſultaten nach nur dieſelbe geblieben wäre, wie in dem größeren Werke. So aber iſt ſie eine ganz andere geworden. Die Phänomenologie d. G. als Wiſſenſchaft der Erfahrung des Bewußtſeyns, fängt mit der ſinnlichen Gewißheit an, und zeigt den langen Weg auf, welchen das Bewußtſeyn zu durchlaufen hat, um zu dem abſoluten Wiſſen zu gelangen. Die einzelnen Stadien, auf denen es einige Zeit verweilt, ſind: A) das Bewußtſeyn, als 1) ſinnliche Gewißheit, 2) Wahrnehmung, 3) Kraft und Verſtand. B) Das Selbſtbewußtſeyn. Dieſes iſt die Wahrheit der Gewißheit ſeiner Selbſt, Herrſchaft und Knechtſchaft, Freiheit, Stoicismus, Scepticismus, und AA) Vernunft, und zwar 1) beobachtende, wie ſie ſich in der Naturbetrachtung, in der Teleologie, in den logiſchen, den pſychologiſchen Geſetzen, in der Phyſiognomik und Schädellehre manifeſtirt, ſodann die Luſt, das Geſetz des Herzens, die Tugend und den Weltlauf in ſich aufnimmt, und in die geſetzgebende und geſetzprüfende Vernunft übergeht. BB) der Geiſt. Als ſolcher iſt das Selbſtbewußtſeyn die ſittliche Welt, der Rechtszuſtand, er wird ſich entfremdet in der Bildung und Aufklärung, aber dann wieder ſeiner ſelbſt gewiß in der Moralität, und erhebt ſich durch ſie CC) zur Religion, und hier durch die natürliche Religion, in die Kunſtreligion, von da zur offenbaren Religion, durch welche er zur höchſten Stufe DD) dem abſoluten Wiſſen gelangt, wo er ſich ſelbſt in Geiſtesgeſtalt weiß, ſein eigenes Wiſſen in der Form des Begriffs erfaßt. Hier entläßt ſie nun ihren mündig gewordenen Zögling, der die Thätigkeit der Geiſter in der Organiſation ihres Reichs als Erinnerung bewahrt, in der begriffenen Geſchichte, und in dieſer die Schädelſtätte des abſoluten Geiſtes, die Wirklichkeit, Wahrheit und Gewißheit ſeines Throns, ohne den er das lebloſe Einſame wäre, erkennend, es weiß, daß nur aus dem Kelche dieſes Geiſterreichs ihm ſeine Unendlichkeit ſchäumt *).

In der Encyclopädie dagegen reicht die Phänomenologie des Geiſtes nur bis zum Geiſte, und ihre nächſte höhere Stufe

*) Phänomenol. d. G. S. 765.

ist die Psychologie, deren Gegenstand der Geist ist, und zwar, wie sich im Verfolg ergiebt, der subjective Geist, wie er sich sowohl theoretisch in der Anschauung, der Vorstellung und dem Denken, als praktisch im Gefühl, in den Trieben und in der Willkühr erweist. Die Psychologie geht dann in den objectiven Geist über, dessen Momente das Recht, die Moralität, und die Sittlichkeit sind; die Sittlichkeit als Substanz, entwickelt sich in der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft und der Staatsverfassung, und erreicht ihren Gipfel in der Weltgeschichte, durch welche sie sich in den absoluten Geist versenkt, um hier, sich wieder in Kunst und geoffenbarte Religion verwandelnd, endlich in der Philosophie ihr Ziel zu erreichen, und damit in ihrer Kreisbewegung in den Anfang, das Logische zurückzukehren, insofern dieses das im concreten Inhalte, als in seiner Wirklichkeit bewährte Allgemeine ist *).

Beide Darstellungen widersprechen einander. Der Billigkeit gemäß ist es, der Encyclopädie, als dem späteren und reiferen Werke den Vorzug zu geben, und die Phänomenologie d. G. fallen zu lassen. Freilich fällt damit noch mehreres zusammen. Mußte nämlich die Phänomenologie d. G. als ein unhaltbares Werk in der Encyclopädie aufgegeben werden, so ist sie auch gar nicht das bedeutende, epochemachende Werk, als welches es dem Schüler erscheint, und auch mir so lange erschien, als die übrigen Theile des Systems dem Publicum noch nicht bekannt waren. Der Grund zu ihrer Zurücknahme konnte aber doch nur darin liegen, daß entweder die als einzig wahr gerühmte absolute Methode, welche als die sich selbst bewegende Dialectik mit dem Inhalte identisch seyn soll, falsch ist, oder daß, wenn sie die wahre ist, von Hegel nicht auf die rechte Weise gebraucht worden ist. Ist die Methode nicht die wahre, so ist auch das ganze nach ihr construirte System, als System, unhaltbar, ist sie aber von Hegel nicht richtig gebraucht worden, so beweist dies, daß selbst der Meister in der Anwendung sich geirrt hat; und geschahe dieses in der Phänomenologie d.

*) Encyclop. S. 398 bis zu Ende.

G., ſo ſehe ich nicht ein, warum es nicht auch in der Logik und in der Encyclopädie geſchehen konnte.

Damit wollen wir aber nicht der Encyclopädie, inſofern ſie den Inhalt der Phänomenologie d. G. großentheils unter andern Titeln aufgenommen hat, das Wort reden: vielmehr hat ſich damit wieder neues Ungehöriges und Unbegründetes ergeben. Zuerſt hätte man wohl fordern können, es wäre der in dieſer Beziehung neue Ausdruck: Phänomenologie d. G. von Hegel genauer erklärt worden. Soll derſelbe bedeuten: Lehre von dem erſcheinenden Geiſte, ſo ſehe ich gar keinen Grund, warum dieſe Erſcheinung auf's Bewußtſeyn beſchränkt, dagegen die Anſchauung, die Vorſtellung, ſammt der Einbildungskraft und dem Gedächtniſſe, imgleichen das Denken, ſo wie das Gefühl und die Triebe zur Pſychologie gezogen werden; denn fallen dieſe Momente nicht in das Leben des erſcheinenden Geiſtes, als menſchlichen Geiſtes, ſo möchte ich wiſſen, was dieſen Namen noch verdienen könnte? Und umgekehrt: Sind dieſe Momente Gegenſtände der Pſychologie, ſo iſt es doch gewiß unter keiner Bedingung zu rechtfertigen, daß das Bewußtſeyn, mit dem Selbſtbewußtſeyn und der Vernunft aus der Pſychologie ausgeſchloſſen worden. Was berechtiget Hegeln, die Pſychologie und Anthropologie ſo ganz willkührlich zu begrenzen, als von ihm geſchehen iſt? Wer hat ihm die Macht gegeben, über Sprache und Begriffe nach Laune zu ſchalten? Noch mehr. Nach der Dialectik des Syſtems iſt die ſpätere Stufe, zu welcher das Bewußtſeyn ſich fortbewegt, die höhere im Vergleich mit der vorhergehenden. Es müßten alſo auch Anſchauung, Vorſtellung, Einbildungskraft, Gedächtniß und Gefühl höher ſtehen als das Selbſtbewußtſeyn und die Vernunft, was gar nicht denkbar iſt, und welcher Gedanke am allerwenigſten Demjenigen hätte entſchlüpfen ſollen, welcher nicht müde wird, die Anſchauung, die Vorſtellung und das Gefühl gegen den Begriff und die Vernunft herabzuſetzen. Die werdende Wiſſenſchaft, wie ſie die Phänomenologie d. G. ſchildert, iſt doch offenbar ohne das Ineinandergreifen und die Zuſammenſtimmung der verſchiedenen Seelenthätigkeiten, welche wir mit dem Namen der Anſchauung, Vorſtellung u. ſ. w. be-

zeichnen, gar nicht möglich; wie kann also von ihnen in einer wahren Dialectik nach der Phänomenologie d. G. die Rede seyn? Ueberhaupt herrscht in dem ganzen Abschnitte der Encyclopädie von der Anthropologie an bis zum Ende der Psychologie eine eigene merkwürdige Verwirrung der Begriffe, deren detaillirte Darlegung wir uns noch vorbehalten.

Endlich muß an dieser Stelle über die Phänomenologie d. G. noch Eins zur Sprache kommen, weil es in uns gegründeten Zweifel erregt hat; nämlich dies: wie es eigentlich gemeint sey mit den verschiedenen Bildungsstufen, welche das Bewußtseyn von der sinnlichen Gewißheit an bis zum absoluten Wissen zu durchlaufen hat. Wir denken uns die Sache so: Die Phänomenologie d. G. ist gleichsam die Erziehung des Individuums zur Philosophie. Wer Philosophie, als Wissenschaft, sucht, muß diese einzelnen Stufen alle durchlaufen, und erst dann ist sein Wissen ein wahres Wissen, welches durch seine eigene Dialectik auf diesen höchsten Standpunkt sich erhoben hat. Hegel aber scheint dies nicht so zu nehmen. „Das Werden der Wissenschaft," sagt er, „erscheint als etwas anderes denn als die Anleitung des unwissenschaftlichen Bewußtseyns zur Wissenschaft, auch etwas anderes als die Begründung der Wissenschaft. Die Aufgabe, das Individuum von seinem ungebildeten Standpunkte aus zum Wissen zu führen, ist in ihrem allgemeinen Sinne zu fassen, und das allgemeine Individuum, der Weltgeist, in seiner Bildung zu betrachten. Das besondere Individuum aber ist der unvollständige Geist, eine concrete Gestalt, deren ganzes Daseyn Einer Bestimmtheit zufällt, und worin die andern nur in verwischten Zügen vorhanden sind *)." Wer ist denn nun der Weltgeist, dessen Bildung zu betrachten ist? Dieser Weltgeist könnte nun seyn: Erstens der Geist der ganzen Welt in seiner Einheit, d. i. nach der pantheistischen Dialectik des Systems, Gott selbst. Dann würde also die Phänomenologie d. G. berichten, wie Gott von der sinnlichen Gewißheit anfangend durch diese verschiedenen Metamorphosen hindurch sich zuletzt in einen Philoso-

*) Phänomenologie d. G. Vorr. S. XXXII ꝛc. und S. 765.

phen verwandelt, und Hegel würde, wo nicht mehr als Gott, doch wenigstens Gott gleich seyn, weil er erkennt a) wie Gott, als der wahre Proteus, alle diese Verwandlungen durch die Nothwendigkeit seiner eigenen Dialectik getrieben, durchmachen muß; b) wie er zur Philosophie gelangt, Logiker wird, und gedacht an sich vor der Schöpfung der Natur und des endlichen Geistes, vom reinen Seyn, oder dem Nichts durch alle Kategorieen sich hindurchbewegt bis zur Kategorie der absoluten Idee, oder der Alles in sich fassenden reinen Persönlichkeit, um sodann c) zur Natur und zum endlichen Geiste zu werden, und zuletzt durch Herrn Hegel sich selbst zu erkennen und in dessen Philosophie sich abzuschließen. Ein solches Ungeheuer des Gedankens kann doch nicht gemeint seyn. Dies würde ja Alles übertreffen, was die ausschweifendste Phantasie eines Dichters je an widrigen und fratzenhaften Gebilden hervorgezaubert hat. Es kann mithin der Weltgeist nur bedeuten Zweitens den Menschengeist. Aber auch so ist doch dieser nicht ohne Weiteres als mit dem Weltgeiste identisch zu nehmen, weil er nur eine besondere Form desselben ist, und deren noch andere denkbar sind mit andern Entwicklungsgesetzen, obgleich wir davon natürlich keine positive Einsicht besitzen. Dieser Menschengeist existirt aber nicht als allgemeines Individuum, sondern in einzelnen concreten Individuen, sey es nun für sich, oder in denjenigen Verbindungen und größeren Ganzen, welche wir Familien, Gesellschaften, Korporationen, Völker und Staaten nennen. Das Allgemeine könnte nur die Gattung seyn. Diese kann jedoch Hegel wieder nicht meinen. Nicht die Gattung wird vom ungebildeten Standpunkte aus zum Wissen geführt, sondern diejenigen Individuen, welche sich der Wissenschaft widmen, die Philosophirenden, damit sie zum absoluten Wissen gelangen. Dann aber dürfte man doch nicht von ihnen sagen, sie seyen concrete Gestalten, deren ganzes Daseyn Einer Bestimmtheit zufällt, und worin die andern nur in verwischten Zügen vorhanden sind *). Wer sich zum Standpunkte der Philosophie erhoben hat, in dessen Bewußtseyn sind die sinnliche Gewißheit,

*) Vorr. S. XXXIII.

die Thätigkeit des Verstandes, die beobachtende Vernunft, die Sittlichkeit, die Moralität, das Gewissen und die Religion nicht in dunkeln, verwischten Zügen, als Erinnerung eines früheren unvollkommneren Seyns, wie aus den Jahren der Kindheit vorhanden, und es wäre ein Unglück für die Philosophen und für die Menschheit, wären sie es nur so; sondern sie sind in ihm gegenwärtig in der Fülle des Seyns, und sie können es seyn, da ja der Philosoph nicht aufhört, Mensch zu seyn, menschlich zu fühlen und zu wollen, und die Stimme des Gewissens zu vernehmen. Was mag also wohl der große Denker mit dem Weltgeiste eigentlich gemeint haben?

Nur noch ein einziges Wort sey uns an dieser Stelle, um das Zusammengehörige nicht zu trennen, über Hegel's Erklärung der Philosophie zu sagen vergönnt. Philosophie soll zwar eigentlich nur Gott zum Inhalte haben, aber dann auch von dem Gebiete des Endlichen, von der Natur und dem menschlichen Geiste, deren Beziehung auf einander und auf Gott, als ihre Wahrheit, handeln *). Nach dieser Erklärung ist man von der Naturphilosophie zu fordern berechtiget, daß sie die Natur betrachte in ihrer Beziehung auf den menschlichen Geist und auf Gott, und eben so von der Philosophie des Geistes, daß sie den Geist in Beziehung auf die Natur und auf Gott erfasse. Dieser Aufgabe entsprechen aber diese beiden Disciplinen gar nicht. In der Naturphilosophie wird in der Einleitung die Natur gegen die Idee vielmehr herabgesetzt, und dann ist wohl von Raum und Zeit, von der Materie und der Bewegung, von physischen, chemischen Prozessen, u. s. w. die Rede, aber gar nicht in Beziehung auf den menschlichen Geist und Gott, und eben so wenig werden in der Philosophie des Geistes die einzelnen Momente in ihrem Verhältniß zu der Natur und Gott erwogen: erst am Ende bei der Religion und Philosophie ist von Gott die Rede, so daß Hegeln der Vorwurf trifft, welchen Plato und Aristoteles dem Anaxagoras machen: er spreche zwar von dem νους als dem Urheber der Ordnung und Regelmäßigkeit in der Natur, aber er setze ihn nicht als die wahre

*) Encyclop. S. 1.

Ursache der Erscheinungen, sondern Luft, Aether, Wasser und vieles andere Unschickliche, und er ziehe den νους nur dann herbei, wenn er in Verlegenheit sey, um wie ein deus ex machina den unauflößlichen Knoten zu zerhauen; nicht zu gedenken der noch härteren Anklage des Clemens von Alexandrien, als sey der νους nicht blos unthätig, sondern selbst unverständig *). So auch bei Hegel in den beiden Wissenschaften scheint die Gottheit mehr zum Schmuck an den Eingang hingestellt zu seyn, als daß sie etwas mit Bewußtseyn schaffe, erhalte und zu einem höheren Ziele hinlenke.

Der Inhalt der Philosophie wird dann weiter so bestimmt: sie setze Gedanken, Kategorieen und näher Begriffe an die Stelle der Vorstellungen, welche letztere blos als Metaphern der Gedanken und Begriffe anzusehen seyen **). Im Ganzen sind wir damit einverstanden: nur die Trennung der Vorstellungen von den Begriffen will uns nicht einleuchten. In welchem Sinne man auch das Wort Vorstellung nehme, entweder a) mit Kant als eine innere Bestimmung des Gemüths in diesem oder jenem Zeitverhältnisse, oder b) als die Vergegenwärtigung eines Objects im Bewußtseyn durch ein Bild oder Zeichen, oder c) für jeden Gegenstand, der dem Bewußtseyn gegenwärtig ist: immer gehören die Begriffe auch zu den Vorstellungen, und dürfen nur als eine besondere Art von diesen unterschieden werden. Wir können keinen Begriff im Bewußtseyn festhalten ohne Zeichen, unsere ganze Sprache ist metaphorisch, und muß es ihrer Natur nach seyn, da sie ja etwas von den Dingen verschiedenes ist. Hat auch der Begriff ein objectives Seyn, so wird er doch, insofern wir ihn denken, zu einem subjectiven, von dem objectiven trennbaren, welches wir nur durch repräsentative Zeichen im Bewußtseyn festzuhalten vermögen.

In die darauf folgende Erklärung der Philosophie: „ihr Inhalt sey kein anderer, als der im Gebiete des lebendigen Geistes ursprünglich hervorgebrachte und sich hervorbringende,

*) Plato, Phaedon ed. Ast. 570. 572. Aristot. Metaph. I. 4. Clemens Al. Strom. II. 4. 435.

**) Encyclop. S. 4.

zur Welt, äußern und innern Welt des Bewußtſeyns gemachte Gehalt, — die Wirklichkeit*)," würde man ganz einſtimmen können, inſofern unter der Welt das Univerſum verſtanden würde. Dem widerſpricht jedoch die ſpätere Erklärung: „Philoſophie ſey nicht Weisheit der Welt, ſondern eine Erkenntniß des Nicht-Weltlichen, keine Erkenntniß der äußerlichen Maſſe, des empiriſchen Daſeyns und Lebens, ſondern ſie iſt Erkenntniß deſſen, was ewig iſt, was Gott iſt, und aus ſeiner Natur fließt und fließen muß **). Hegel ſcheint alſo unter Welt blos das empiriſche Daſeyn und Leben zu verſtehen; was unrichtig iſt, weil ja zur Welt auch dasjenige gehört, was in ihr wirkt ohne zu erſcheinen, was zwar ſelbſt kein Gegenſtand der Erfahrung iſt, auf deſſen Seyn und Wirken aber aus Thatſachen geſchloſſen werden kann. Selbſt unſer Geiſt mit allem, was er zu wirken, zu denken vermag, gehört zur Welt. Unſere Philoſophie wird in ihr geboren, wächſt in ihr, und erhebt ſich erſt durch ſie und an ihr zu dem, was nicht die Welt, was höher als die Welt iſt. Ferner iſt ungenau und ſchielend die Formel: „der im Gebiete des lebendigen Geiſtes urſprünglich hervorgebrachte und ſich hervorbringende Gehalt," weil damit verſchiedenes und disputabeles gemeint ſeyn kann. Das berüchtigt gewordene Paradoxon, worüber viel geſpöttelt worden iſt:

Was vernünftig iſt, das iſt wirklich;
Und was wirklich iſt, das iſt vernünftig;

wäre, wie es hier interpretirt wird ***), gar wohl zu vertheidigen, daß nämlich das Daſeyn zum Theil Erſcheinung und nur zum Theil Wirklichkeit ſey: die Erſcheinung ſey vorübergehend bedeutungslos, und ſubjectiv, und eine blos zufällige Exiſtenz verdiene nicht den emphatiſchen Namen des

*) Encyclop. S. 7.

**) Vorleſ. über Philoſ. der Relig. S. 15.

***) Encyclop. S. 7. 8. und Grundlinien der Philoſ. des Rechts Vorr. S. XIX, wo das Wirkliche verbunden mit dem Gegenwärtigen geltend gemacht wird gegen das Jenſeits, in Beziehung auf Fries's Philoſopheme.

Wirklichen *). Nur steht diesem entgegen, daß die Erscheinung selbst eine Kategorie, ein logisches Moment ist, d. i. ein nothwendiges Glied in dem göttlichen Geiste gedacht vor der Schöpfung, und in seiner nothwendigen Offenbarung in der Welt, wornach Gott eben so zur Erscheinung werden muß, wie er Wesen, Wirklichkeit, Begriff u. s. w. wird. Und zum Ueberfluß wird noch versichert, die Erscheinung sey das Wesen selbst in seiner Existenz, es determinirt sich dialectisch zur Erscheinung; was innerlich ist, das ist auch äußerlich, und die Erscheinung zeige nichts, was nicht im Wesen ist, und im Wesen sey nichts, was nicht manifestirt sey **). Wozu also die Polemik gegen die Erscheinung? Vorübergehend sind wohl die Erscheinungen in den einzelnen atomen Momenten, aber dennoch wie dauernd, wie z. B. die Erde als Ganzes, das Meer, die Berge, und noch mehr der gestirnte Himmel! Und sind sie auch vorübergehend, doch nichts weniger als bedeutungslos. Den erhabenen stillen Glanz der Welten über uns, den belebenden Anblick der Sonne, die erschütternde Kraft des Meeres, die fürchterlichen, verderblichen Wirkungen der Erdbeben und Vulkane, und so viele andere Erscheinungen, wer wagt es, sie für bedeutungslos, für zufällig zu erklären? Wer hat nicht oft zu sehr und schmerzlich das Wirkliche, das Wirkende in ihnen erkannt? Am allerwenigsten sollte der Philosoph so verächtlich davon sprechen, Er, welchem, den höchsten Standpunkt einnehmend, nichts zufällig und bedeutungslos erscheinen sollte. Hegel's ganze Persönlichkeit, das Wort, das er gesprochen, seine Schriften gehören zugleich der Erscheinungswelt an; vielmehr ohne dieses vermittelnde Erscheinende, ohne seine Leiblichkeit, ohne den hörbaren Laut, und den lesbaren Buchstaben würden sie bedeutungslos seyn. Wir treffen hier also das System abermals theils im Irrthume, theils im Widerspruche befangen.

Sehr wahr wird im Folgenden die höhere Würde der Philosophie gegen die Ansprüche der Empiriker vertheidiget, wie

*) Logik 2ter Bd. S. 269. 13.

**) Logik 1ster Bd. 2tes Buch S. 166 ꝛc. Encyclop. S. 139.

sie nicht blos in England und Frankreich, sondern auch in Deutschland laut geworden sind *). Die empirische Betrachtungsweise nimmt die niedrigste Stufe ein; dann kommt die mathematische, und auf der höchsten steht die Philosophie, welche die beiden andern in sich aufnehmend und zu ihren Zwecken verwendend, den Geist zur Anschauung des Ewigen leitet. Mit Recht wird dann bemerkt **), die Philosophie habe, insofern sie aus einem Bedürfnisse des Geistes entstehe, die Erfahrung zu ihrem Ausgangspunkte. Hegel durfte nur diesen fruchtbaren Gedanken festhalten und darthun, wie aus den Gefühlen, Ahndungen, Anschauungen und Vorstellungen mit der Entwicklung des Bewußtseyns allmälig die höheren Bedürfnisse unseres besseren Selbst, des Göttlichen in uns, erwachen, deren dauernde Befriedigung wir in der Philosophie suchen, um zu einer genetischen Construction der Philosophie zu gelangen, wodurch vielleicht unsere obige Einrede entbehrlich geworden wäre. So aber fängt das System mit der Logik an, und diese mit der absoluten Idee an und für sich, dem göttlichen Seyn vor der Erschaffung der Natur und des endlichen Geistes, ohne vorher nachgewiesen zu haben, wie es zu diesem Bewußtseyn gekommen ist.

Und an dieser Stelle wird wohl am schicklichsten noch Eins ins Auge zu fassen seyn, weil es, so wie es gesagt worden, einen dichten Schatten wirft über das Verhältniß der Philosophie zur Wirklichkeit. Es heißt nämlich: „das was ist, zu begreifen, ist die Aufgabe der Philosophie, denn das was ist, ist die Vernunft. Was das Individuum betrifft, so ist ohnehin jedes ein Sohn seiner Zeit; so ist auch die Philosophie ihre Zeit in Gedanken gefaßt ***)." In Beziehung auf den Staat wird dies so ausgedrückt: „Die Philosophie des Rechts, als Staatswissenschaft, solle nichts anders seyn, als der Versuch, den Staat als ein in sich Vernünftiges zu begreifen, und darzustellen; am entferntesten müsse sie davon seyn, einen Staat, wie er seyn soll, construiren zu wollen.

*) Encyclop. S. 10 ꝛc. **) S. 16.
***) Philos. des Rechts. Vorr. S. XXI.

Das: hic Rhodus, hic salta, welches auf originelle Weise so übersetzt wird: Hier ist die Rose (im Kreuze der Gegenwart), hier tanze*), gelte ganz von der Philosophie. Nach dem über die Wirklichkeit, als Gegenstand der Philosophie Gesagtem, in Verbindung mit einer der eben angezogenen vorangehenden Stelle (S. XX) leidet es zwar keinen Zweifel, daß unter dem Seyenden, dem wirklich Gegenwärtigen, die Vernunft, die Idee verstanden wird, deren Formen und Erscheinungen, wodurch sie in die äußere Existenz tritt, nur die den Kern einschließende Rinde ausmachen, und als solche die Philosophie nichts angehen; aber auch so dürfte man doch nicht sagen: Philosophie sey ihre Zeit in Gedanken gefaßt, als ob sie nicht auch eben so sehr die Vergangenheit, und zum Theil auch die Zukunft erfasse. Was sie von ihrer Zeit erfaßt und begreift, sind nicht die einzelnen Erscheinungen als solche, welche Gegenstand der Erfahrung sind, sondern die unveränderlichen Gesetze, die Idee, das Ewige, oder wie man es nennen will, in ihnen, aber nicht so, wie dieses in unserer Zeit ausschließlich ist, sondern wie es in aller Zeit in der ganzen Geschichte sich offenbart. Ohne diese Annahme hat die ganze Hegel'sche Logik, so wie die Naturphilosophie und Philosophie des Geistes gar keinen Sinn und Bedeutung. Unendlich abentheuerlich, und eines Don Quixote würdig wäre ja der Gedanke, Fall's Philosophie nur ihre Zeit in Gedanken gefaßt wäre, eine Wissenschaft der Idee an und für sich, des ewigen Wesens Gottes vor der Schöpfung, und in der Natur und dem endlichen Geiste zu behaupten. Selbst die Geschichte der Philosophie und die Construction der einzelnen Formen der Religion, wie sie Hegel in den Vorlesungen über Philosophie der Religion versucht, wären ohne diese Voraussetzung nicht möglich, und würden sich selbst aufheben. Von dem Staate aber kann es doch auch unmöglich so gemeint seyn, wie es gesagt worden: der Staat, nicht wie er seyn soll, sondern wie er ist, solle als ein in sich

*) Man könnte es auch wegen der andern Bedeutung, welche ῥόδον, (statt Ῥόδος) außerdem hat, noch materieller nehmen, was vielleicht manchen Anhänger Hegel's noch mehr ansprechen würde.

Vernünftiges begriffen und dargeſtellt werden. Nicht nur giebt es ſehr verſchiedene, in der innern Organiſation von einander weit divergirende Staatsverfaſſungen, die doch wohl nicht alle gleich vernünftig ſeyn können, wie denn Hegel ſelbſt ſich für die Monarchie entſcheidet; ſondern es leidet auch jeder einzelne Staat in concreto an ſo manchen Mängeln und Uebelſtänden, daß der Satz: „Philoſophie ſolle den Staat, wie er iſt, als Vernünftiges begreifen," nur wie Hohn klingen und die größte Satyre entweder auf den Staat, oder auf die Philoſophie ſeyn würde. Unter dem Staate wie er iſt, kann mithin doch wohl nur die Subſtanz, die Weſenheit, (ουσια) des Staats verſtanden werden, d. i. die Idee, welcher aber, weil ſie Eine, und eine ewige und vollkommene iſt, der Staat in ſeinem zeitlichen Leben nur zum Theil entſpricht. Ohne das Bewußtſeyn dieſer Idee, d. h. des Beſſeren und Schöneren im Vergleiche mit dem endlichen Staate iſt gar keine Abhülfe beſtehender Mißbräuche, keine Verbeſſerung und Reformation denkbar, ſo wenig als ohne Bewußtſeyn der Geſundheit die Heilung einer Krankheit gelingen kann. Das Sollen, welches Hegel bei jeder Gelegenheit herabſetzt, iſt alſo bei dem Staate, wie bei einer jeden praktiſchen Idee, ein Hauptmoment, und er hatte wahrhaftig nicht nöthig, gegen Plato und Fichte eine ſo vornehme Miene anzunehmen, da dieſe Männer von einem ganz richtigen Gedanken geleitet wurden; abgeſehen übrigens von der Ausführung des beſtimmten Problems. Doch dies ſey für jetzt genug, um der ſpäteren Unterſuchung nicht vorzugreifen.

Wollten wir jedoch auch den beſtrittenen Satz zugeben, ſo würden wir doch für wunderlich und damit unvereinbar dasjenige erklären müſſen, was wir bald darauf haben leſen müſſen. Es ſteht nämlich geſchrieben *): „Die Philoſophie kommt mit dem Belehren, wie die Welt ſeyn ſoll, immer zu ſpät. Als der Gedanke der Welt erſcheint ſie erſt in der Zeit, nachdem die Wirklichkeit ihren Bildungsprozeß vollendet und ſich fertig gemacht hat. Wenn die Philoſophie ihr Grau in Grau mahlt,

*) Philoſ. des Rechts. Vorr. S. XXIII. XXIV.

dann iſt eine Geſtalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau läßt ſie ſich nicht verjüngen, ſondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erſt mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug.“ Dieſe ſentimentale Stelle ſcheint Hegel'n unwillkührlich entſchlüpft zu ſeyn: wenigſtens das Syſtem müßte ſie verläugnen. Die jugendlichen Geſtalten, welche verblühen, gehören der Erſcheinungswelt an, das Weſen, die logiſche Idee in ihnen, womit Philoſophie ſich beſchäftiget, iſt ewig jung. Sollte vielleicht Hegel'n ſelbſt in den logiſchen Prozeſſen und in dem ganzen Kategorien-Weſen etwas unheimlich zu Muthe geworden ſeyn? ſollte ſein Gemüth ſich geſehnt haben nach einem Trunke des friſchen Lebens, wie es um uns, neben uns in tauſend Adern und Pulſen quillt? O wäre er doch dieſer Stimme gefolgt, die Gräber würden ſich geöffnet, und die Gebeine der Verſtorbenen der Odem Gottes belebt haben, und anſtatt wie jetzt auf einem unermeßlichen Kirchhofe zwiſchen Leichenſteinen und Cypreſſen, würden wir in einem lachenden Eden wandern. Auf den Flug der Eule der Minerva in der Dämmerung aber wolle man die ohnehin ſchon geblendet umherſchwirrenden Jünger doch ja nicht aufmerkſam machen; ſie möchten das ſo verſtehen, als ob der Philoſoph abſichtlich Dunkelheit verbreiten müſſe, um darin deſto ungeſtörter herrſchen zu können, und ſo durch unbeholfene Dialectik in eigenen Netzen ſich verſtrickend der Jeſuitiſchen Moral und den verneinenden Geiſtern zur Beute werden.

Unſerer innigſten Ueberzeugung endlich begegnen wir in der Einleitung da, wo mit Beziehung auf die Geſchichte der Philoſophie es hervorgehoben wird, daß die verſchiedenen erſcheinenden Philoſophieen theils nur die Eine Philoſophie auf verſchiednen Ausbildungsſtufen, theils die beſonderen Principien der einzelnen Syſteme nur Zweige eines und deſſelben Ganzen ſind, und es vielmehr Princip wahrhafter Philoſophie iſt, alle beſondere Principien in ſich zu enthalten *). Die einzelnen

*) Encyclop. S. 20. 21. und meine Schriften: Ueber Geſchichte der Philoſophie 2te Aufl. Jena 1820. und über die Philoſophie meiner Zeit. Jena 1816.

Systeme sind eben so viele Versuche, die Eine große Aufgabe der Philosophie von verschiedenen Standpunkten aus zu lösen, und die Zahl dieser Standpuncte ist abhängig von den verschiedenen Formen der Weltanschauungen und wie uns in ihnen unser eigenes Selbst erscheint. Philosophie ist universale Weltanschauung, und wie es nur Einen Gott und Eine Schöpfung giebt, aber diese alle einzelne Weltsysteme so wie alle Formen des Seyns in sich trägt, so kann es auch nur Eine Philosophie geben, welche die verschiedenen Systeme, insofern sie Repräsentanten einer nothwendigen Form der Weltanschauung sind, als wesentliche Momente in sich begreift. Nur möchte ich deshalb nicht mit Hegel der Meinung seyn: „Die der Zeit nach letzte Philosophie ist das Resultat aller vorhergehenden Philosophieen und muß daher die Principien aller enthalten; sie ist darum, wenn sie anders Philosophie ist, die entfaltetste, reichste und concreteste *)." Denn Einmal läßt sich von keiner Philosophie behaupten, sie sey der Zeit nach die letzte, es müßte denn die Vernunft selbst verschwinden; und Hegel darf dies am wenigsten behaupten, da er die Verschmähung der Philosophie aus dem Grunde, weil es so verschiedene Philosophieen gebe, wovon jede nur eine Philosophie, nicht die Philosophie sey, mit dem Verfahren vergleicht, wo jemand, der Obst fordert, Kirschen, Birnen, Trauben ausschlägt, weil sie Kirschen, u. s. w. nicht aber Obst sind. So wenig nun das Obst ausgestorben ist, so lange es noch Kirschen, Birnen u. s. w. giebt, so wenig die Philosophie, so lange es noch Formen des Idealismus, Realismus u. s. w. giebt. Ich fürchte außerdem, es möchte auf diese Weise die ganze Philosophie bloße Sache des Geschmacks werden, und damit das Philosophiren selbst in der Individualität des Gefühls untergehen. Sodann hat die letzte, oder richtiger die spätere Philosophie allerdings den großen Vortheil, daß sie die früheren Systeme in sich aufnehmen, ihre Resultate benutzen, und ihre Fehler vermeiden kann, mit einem Worte, daß sie reicher, vollkommener seyn kann, aber da sie doch zugleich Product der Freiheit und Individualität

*) a. a. O.

ihres Urhebers ist, sehe ich nicht die Nothwendigkeit ein, daß sie reicher und vollkommener seyn muß: sie kann auch ärmer und geringer seyn, so wie das folgende Jahr oft schlechteres Obst bringt als das vorhergehende. Und dies ist Thatsache, worüber unter Kennern der Geschichte der Philosophie kein Streit statt finden kann. Um nur des neuesten Falles zu gedenken, so müßte Herbart's System der Metaphysik, weil es später als das Hegel'sche ist, noch reicher seyn und die Principien der vorhergehenden und folglich auch des Hegel'schen selbst in sich enthalten. Dies ist aber gar nicht so. Als ein origineller, geistreicher Versuch zur Wiedererweckung der Atomistik, eines Realismus, welcher für die Gottheit nirgends eine passende Stelle weiß, ist es in Vergleich mit den früheren Systemen ein Rückschritt, unbefriedigend und trostlos in Ansehung der höchsten Interessen der Menschheit: der Gedanke, es habe der menschliche Geist deswegen mehrere Jahrtausende forschen sollen, um mit dieser Philosophie zu endigen, ist zu schrecklich, als daß man ihn festzuhalten vermöchte.

Am Schlusse dieses Abschnitts darf jedoch noch Eins nicht ganz mit Stillschweigen übergangen werden, weil es, wie es gesagt worden, zu schielen scheint. Es soll nämlich jeder Theil der Philosophie ein sich in sich selbst schließender Kreis, und so das Ganze ein Kreis von Kreisen seyn *). Dieses schon von Fichte**) gebrauchte Bild war für die Wissenschaftslehre nicht unpassend, als welche in der That im Kreise sich herumdrehend, nicht von der Stelle kam, für das Hegel'sche System hingegen in der scharfen Distinction der einzelnen Momente will es uns nicht einleuchten. Wie man sich auch diese Kreise denke, als concentrische, oder als neben einander liegend in einem größeren, oder sich berührend oder schneidend: immer will daraus kein klarer Gedanke hervorgehen. Entweder verfolgt man in dem einzelnen Theile der Philosophie die Peripherie des Kreises, und kann so nur durch einen Sprung in einen andern gelangen, oder man biegt da, wo ein zweiter Kreis den ersten berührt oder

*) Encyclop. S. 21.

**) Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre S. 56.

ſchneidet, in jenen über, ſo verliert man ſich in den zweiten Kreis, ohne den erſten ganz durchlaufen zu haben, woraus, geſchieht daſſelbe wieder mit einem dritten, nichts weiter entſtehen kann als eine heilloſe Verwirrung.

Doch dies ſey genug von der Philoſophie im Allgemeinen geſagt. Laßt uns nun das Innere des prächtigen Gebäudes etwas genauer in Augenſchein nehmen. Vielleicht iſt es unſerm Meiſter ergangen, wie nicht ſelten den größten Künſtlern, daß ſie, in den Erklärungen ihrer Kunſt nicht befriedigend, deſto bewundrungswürdiger in der Ausübung ſind.

Zweites Capitel.

Von der Methode des Syſtems, und der Logik.

Wie man auch über den Gehalt des Hegel'ſchen Syſtems urtheilen, in welchem Lichte es auch zukünftigen Geſchlechtern erſcheinen möge: der Ruhm wird ſeinem Urheber durch alle Zeiten ungeſchmälert bleiben, ein Syſtem im ſtrengſten Sinne des Worts, nach der ſtrengſten aus dem Weſen der Dinge ſelbſt genommenen Methode erſtrebt zu haben. Dieſe Methode ſelbſt wird verſchiedentlich beſchrieben.

Nach der Phänomenologie des Geiſtes hat die Wahrheit in dem Begriffe allein das Element ihrer Exiſtenz, ſie iſt nicht blos lebendige Subſtanz, ſondern eben ſo ſehr Subject, d. h. ſie iſt nur wirklich, inſofern ſie die Bewegung des ſich-ſelbſt-Setzens, oder die Vermittlung des Sich-Anders-Werdens mit ſich ſelbſt iſt. Sie iſt als Subject die reine einfache Negativität, aber eben dadurch die Entzweiung des Einfachen, oder die entgegenſetzende Verdoppelung, welche wieder die Negation dieſer gleichgültigen Verſchiedenheit und ihres Gegenſatzes iſt, und ſo durch die Reflexion ſich wieder herſtellt*). Das Princip iſt nur der Anfang des Syſtems. Das Abſolute als Gegenſtand der Philoſophie iſt weſentlich Reſultat; erſt am Ende iſt es das, was es in Wahrheit iſt, und hierin eben

*) Vorrede S. XXI.

beſteht ſeine Natur, Subject, oder Sich-Selbſt-Werden zu ſeyn *). Indem der Geiſt im Bewußtſeyn ſich zum Wiſſen entwickelt, treten die einzelnen gegenſätzlichen Momente als Geſtalten des Bewußtſeyns auf, worin der Geiſt durch ſeine eigene Bewegung Gegenſtand ſeiner ſelbſt wird, aber eben ſo dieſes Andersſeyn wieder aufhebt, und ſo aus der Entfremdung zu ſich zurückgeht **).

In der Logik wird, um den wiſſenſchaftlichen Fortgang zu gewinnen, als nothwendig gefordert die Erkenntniß des Satzes: „daß das Negative eben ſo ſehr poſitiv iſt, oder daß das ſich Widerſprechende ſich nicht in Null, in das abſtracte Nichts auflößt, ſondern weſentlich nur in die Negation ſeines beſonderen Inhalts, ſo daß im Reſultate weſentlich das enthalten iſt, woraus es reſultirt. Dieſe wahre Methode iſt von ihrem Gegenſtande und Inhalte nichts Unterſchiedenes; denn es iſt der Inhalt in ſich ſelbſt, die Dialectik, die er an ſich ſelbſt hat, welche ihn fortbewegt ***). Dieſe innere Negativität des Reſultats, als ihre ſich ſelbſt bewegende Seele, iſt die Dialectik; in dem Faſſen des Entgegengeſetzten aber in ſeiner Einheit, oder des Poſitiven im Negativen beſteht das Speculative †). Das Logiſche iſt die allgemeine Weiſe, in der alle beſondere aufgehoben und eingehüllt ſind, die abſolute Form verhält ſich zu den einzelnen Objecten nicht als äußerliche und zufällige Beſtimmung, ſondern iſt vielmehr deren abſolute Grundlage und letzte Wahrheit. Die Methode iſt der ſich ſelbſt wiſſende, ſich als das Abſolute, ſowohl Subjective als Objective, zum Gegenſtande habende Begriff, die Bewegung des Begriffs ſelbſt, die ſchlechthin unendliche Kraft, welcher kein Object, ſofern es ſich als ein Aeußerliches, der Vernunft fernes, und von ihr unabhängiges präſentirt, Widerſtand leiſten, und von ihr nicht durchdrungen werden könnte. Sie iſt darum die Seele und die Subſtanz, und irgend etwas iſt nur begriffen und in ſeiner Wahrheit gewußt, als es der Methode vollkommen unterworfen iſt. Sie iſt die eigene Methode jeder Sache ſelbſt,

*) S. XXIII. **) S. XLII. XLIII.
***) Einleitung S. XX. XXI. †) S. XXIV.

weil ihre Thätigkeit der Begriff iſt. Dies iſt auch der wahrhafte Sinn ihrer Allgemeinheit, ſie iſt ſowohl die Art und Weiſe des Erkennens, des ſubjectiv ſich wiſſenden Begriffs, als die objective Art und Weiſe, oder vielmehr die Subſtantialität der Dinge, d. h. der Begriffe, inſofern ſie der Vorſtellung und der Reflexion zunächſt als andere erſcheinen. Das Erſte iſt das Unmittelbare; dieſes wird dann das Andere ſeiner ſelbſt. Hierdurch wird es zu einem Vermittelten; bezogen auf ein Anderes, und ſo wird das Allgemeine als ein Beſonderes geſetzt. Das Zweite, das hierdurch entſtanden, iſt ſomit das Negative des Erſten, worin dieſer untergegangen iſt, aber nicht in dem Nichts, ſondern in dem Andern des Erſten, worin das Erſte aufbewahrt und erhalten worden. So iſt dieſe zweite Beſtimmung als der Widerſpruch, die geſetzte Dialectik ihrer ſelbſt. Zugleich iſt dieſe Negativität der Wendungspunkt in der Bewegung des Begriffs, wodurch der Verlauf des Erkennens zugleich in ſich ſelbſt zurückkehrt. Es wird nämlich der Widerſpruch aufgehoben durch ein zweites Negatives, und damit die erſte Unmittelbarkeit, die einfache Allgemeinheit wiederhergeſtellt; denn das Negative des Negativen iſt das Poſitive, Identiſche, Allgemeine *).

Nach der Encyclopädie endlich hat das Logiſche der Form nach drei Seiten, welche aber nicht als drei Theile der Logik zu denken ſind, ſondern als Momente jedes Logiſch-Reellen, d. i. jedes Begriffs, oder jedes Wahren überhaupt. Erſtens die abſtracte oder verſtändige, welche bei der feſten Beſtimmtheit und der Unterſchiedenheit derſelben gegen andere ſtehen bleibt, und das beſchränkte Abſtracte als ein für ſich Beſtehendes und Seyendes nimmt. Zweitens das dialectiſche Moment, oder die Negation. Die Dialectik iſt das immanente Hinausgehen, worin die Einſeitigkeit und Beſchränktheit der Verſtandesbeſtimmungen ſich als das, was ſie iſt, nämlich als ihre Negation darſtellt. Alles Endliche iſt dies, ſich ſelbſt aufzuheben. Das Dialectiſche macht daher die bewegende Seele des Fortgehens aus, und iſt das Princip, wo-

*) Logik 2ter Bd. S. 372—375. 385—389.

durch allein immanenter Zuſammenhang und Nothwendigkeit in den Inhalt der Wiſſenſchaft kommt, ſo wie in ihm überhaupt die wahrhafte nicht äußerliche Erhebung über das Endliche liegt. Drittens das Speculative oder Poſitiv-Vernünftige faßt die Einheit der Beſtimmungen in ihrer Entgegenſetzung auf, das Affirmative, das in ihrer Auflöſung und ihrem Uebergehen enthalten iſt *).

Es ſteht jedoch dieſe ganze Unterſuchung im genaueſten Zuſammenhange mit Hegel's eigenthümlicher Anſicht von der Logik, wodurch für dieſe Wiſſenſchaft mit gänzlicher Umwälzung des bisherigen Standpunktes eine neue Epoche hat geſtiftet werden ſollen. Wir müſſen daher vor allen Dingen die Gründe erwägen, durch welche Hegel die bisherige Logik hat zerſtören und auf ihren Trümmern ein ganz neues, den Stürmen der Zeit trotzendes Gebäude errichten wollen.

„Die bisherige Logik wird, wie Hegel bemerkt, als die Wiſſenſchaft des Denkens angenommen, in dem Sinne, daß dieſes Denken die bloße Form einer Erkenntniß ausmache, daß die Logik von allem Inhalte abſtrahire, und das ſogenannte zweite Beſtandſtück einer Erkenntniß, die Materie, anderswoher gegeben werden müſſe, und daß ſomit die Logik, da dieſe Materie von ihr unabhängig ſey, nur die formalen Bedingungen wahrhafter Erkenntniß angeben könne. Der Stoff des Erkennens ſey als eine fertige Welt außerhalb dem Denken vorhanden, das Denken für ſich ſey leer und erfülle ſich erſt mit jener Materie, und werde ſo ein reales Erkennen. Zugleich werden hier Materie und Form, der Gegenſtand und das Denken, als zwei von einander geſchiedene Sphären angenommen. Allein dieſe Vorſtellungen ſind theils bereits untergegangen, theils iſt es Zeit, daß ſie völlig verſchwinden. Die logiſchen Formen werden aber zu dieſen todten nur durch die Behandlungsweiſe derſelben, indem ſie als feſte Beſtimmungen aus einander fallen, nicht in organiſcher Einheit zuſammengehalten werden. Die Vernunft ſelbſt iſt das Subſtantielle oder Reelle, das alle abſtracte Beſtimmungen in ſich zuſammenhält, und

*) Encyclop. S. 93—95.

ihre gediegene, absolut-concrete Einheit ist. Im absoluten Wissen, dessen Werden in der Phänomenologie des Geistes dargestellt worden, ist der Gegensatz des Bewußtseyns aufgelößt, und damit die Trennung des Gegenstandes von der Gewißheit seiner selbst im Bewußtseyn aufgehoben worden. Die reine Wissenschaft enthält den Gedanken, insofern er eben so sehr die Sache an sich selbst ist, oder die Sache an sich selbst, insofern sie eben so sehr der reine Gedanke ist. Dieses objective Denken ist der Inhalt der reinen Wissenschaft, und dieser Inhalt allein ist das absolut Wahre, die wahrhafte Materie, insofern diese die absolute Form selbst ist. Die Logik ist sonach als das System der reinen Vernunft, als das Reich des reinen Gedankens zu fassen. Dieses Reich ist die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist, die Darstellung Gottes, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und des endlichen Geistes ist. Man könnte auch sagen: das System der Logik ist das Reich der Schatten, die Welt der einfachen Wesenheiten, von aller sinnlichen Concretion befreit *)."

Dieses, und was in der angezogenen Vorrede gegen die bisherige Ansicht der Logik, welche wir mit einer gangbaren Bezeichnung die Aristotelische nennen können, vorgebracht wird, um sie ganz zu zertrümmern, ist, weil es theils auf Mißverständnissen und Irrthümern beruht, theils neues Unerhörtes an deren Stelle zu setzen versucht, nicht von der Beschaffenheit, daß es von uns zugegeben werden könnte.

Zuerst ist es unwahr, „daß die Aristotelische Logik in Verachtung gekommen, und mehr im Gefühl, daß eine Logik nicht zu entbehren sey, und aus einer Gewohnheit an die Tradition von ihrer Wichtigkeit, als aus der Ueberzeugung von ihrem Werthe, noch mit fortgeschleppt werde **)." Im Gegentheil: Die Logik ist unter allen philosophischen Wissenschaften diejenige, welche sich am längsten im Ansehen erhalten hat, und dasselbe noch fortdauernd genießt. Wir haben unter uns den bunteſten Wechsel der Systeme gesehen, von Leibnitz bis

*) Logik, Vorrede S. II—IV. IX—XIII. XXVII.
**) Logik, Vorrede S. XVI.

auf Hegel hat eins das andere verdrängt, die Logik hat ſie alle überlebt, und ſie wird noch fortleben, wenn das Hegel'ſche Syſtem in ſeinen abſtruſen Formen längſt veraltet ſeyn wird. Und dieß kann nicht anders ſeyn, weil, wie mangelhaft auch noch manches Einzelne ſeyn mag, doch der der Logik zum Grunde liegende Gedanke ein ewig wahrer iſt, auf welchem die Form einer jeden Wiſſenſchaft beruht. Alle die Syſteme, wie Fichte's Wiſſenſchaftslehre, Schelling's Naturphiloſophie, und ähnliche, welche dieſe Logik entweder ganz ignorirten und verachteten, oder ihren Geſetzen durch vorgebliche Conſtruction aus dem Abſoluten eine ganz andere Bedeutung gaben, haben damit die Waffen gegen ſich ſelbſt gekehrt, und ihren eigenen Verfall beſchleuniget. Und daſſelbe Schickſal wird das Hegel'ſche auch haben.

Zweitens iſt es offenbares Mißverſtändniß, um nicht zu ſagen abſichtliche Verdrehung, wenn der Logik vorgeworfen wird, ſie abſtrahire von allem Inhalte, und denke ſich dieſen Inhalt als eine von dem Denken geſchiedene Sphäre, eine abgeſchloſſene, fertige Welt für ſich, welche erſt das leere Denken erfüllend das reale Erkennen erzeuge. Dieſes iſt wenigſtens nur zum Theil richtig; aber ſo wie es von den Logikern gemeint iſt, wahr, und die Hegel'ſche Anſicht irrig. Alle Logiker, welche auf der Seite des Ariſtoteles ſtehen, ſind bis jetzt der Meinung geweſen, das Denken ſey eine Thätigkeit unſeres Geiſtes, eines Subſtanziellen, eines Weſens; aber dieſe Thätigkeit ſey an gewiſſe Geſetze gebunden, der Gegenſtand, auf welche ſie ſich beziehe, ſey welcher er wolle, und dieſe Geſetze ſeyen, nur in dieſer Beziehung, die Form des Gedachten, und nur, was dieſen Formen entſpreche, ſey wahr; wenigſtens ſeye nichts wahr, was ihnen widerſtreite. Hierin liegt alſo ausdrücklich das Doppelte, a) die Logik iſt Wiſſenſchaft des Denkens, als einer Thätigkeit unſeres Geiſtes, und b) ſie beſchäftiget ſich mit den Formen dieſes Denkens und deren Geſetzen als den nothwendigen Bedingungen der Wiſſenſchaft. Dies iſt der wahre Sinn jenes Ausdrucks. Es haben zwar Einige wie z. B. Krug, das Denken, womit die Logik ſich beſchäftiget, ein bloßes Denken, im Gegenſatze zum Erken-

nen genennt, allein dieser unrichtige Ausdruck einiger ist doch nicht auf Rechnung aller zu setzen, und als Repräsentant des ganzen Standpunkts anzusehen: wenigstens ich für meine Person muß mich davon lossagen *). Aber angedichtet und untergeschoben hat Hegel der bisherigen, d. i. nicht-Hegel'schen, Logik den Gedanken, als ob das Denken selbst die bloße Form der Erkenntniß ausmache, indem es für sich leer sey, und der Stoff der Erkenntniß als eine fertige, selbstständige Welt außerhalb dem Denken für sich bestehe **). Der Satz: Die Logik ist Wissenschaft der Gesetze des Denkens seiner Form nach, ist von dem Satze: das Denken selbst ist eine bloße Form, himmelweit verschieden; und diesen aus jenem folgern, wäre eben so, als wenn man daraus, daß der Krystallograph die Seiten und Winkel der wirklichen Krystalle mit Hülfe der Geometrie auszumessen, auch a priori ein System der mannichfaltigen Krystallgestalten in ihren Combinationen und Uebergängen zu errichten sucht, folgern wolle, die Krystalle selbst seyen leer, und die krystallisirte Materie existire außer diesen Gestalten als eine fertige, vollendete Welt für sich, da sie doch erst durch diese Formen zu einer regelmäßigen wird.

Um uns nun von dem umwälzerischen Princip der Hegel'schen Logik nicht fortreißen zu lassen, müssen wir den Standpunkt festhalten, von welchem aus allein uns die Streitfrage in der rechten Beleuchtung erscheint. Ist von der Logik, oder überhaupt von einer Wissenschaft die Rede, so versteht es sich wohl von selbst, daß wir damit nur unsere menschliche Wissenschaft, ein Product der Thätigkeit unseres freien Geistes meinen können. Wissenschaft ist nichts Angebornes, sondern ein Erworbenes, sie erfordert viele Versuche und Vorarbeiten, und auch da, wo sie in die Wirklichkeit tritt, erscheint sie nicht als ein Einfaches, Untheilbares, wie mit Einem Schlage, und ganz, sondern wie der Embryo in der Punktualität seiner Organe erst durch deren successives Wachsthum und Ineinandergreifen in mannichfaltigen Metamorphosen zum vernünftigen

*) Vgl. mein System der Logik.
**) Logik, Vorrede S. II. III.

Bewußtſeyn, zum Menſchen reift. Aber auch dann läßt ſie ſich nicht in einer beſtimmten Zeit vollenden, durch keine Schule, viel weniger durch die Leiſtungen eines Einzigen, weil die Idee derſelben unendlich iſt. Man darf ja auch nur die Enge des irdiſchen Standpunktes, die Zeitſpanne unſeres Lebens, ſo wie die vielerlei Feſſeln, welche uns von Jugend an mit der Erziehung und ihrem ganzen Gefolge angelegt werden, und bis zu unſerm Hingange umſtricken, in der Nähe betrachten, und an die Unendlichkeit des Wiſſens halten, um ſich von der Excentrizität jenes Gedankens zu überzeugen. Iſt die Hegel'ſche Schule in dieſer kleingeiſtigen Anſicht befangen, ſo darf man doch den krankhaften Zuſtand derſelben nicht verſchweigen, und iſt auch keine Hoffnung vorhanden, die Blödſichtigkeit, weil das Uebel ſchon zu tief eingewurzelt iſt, durch eine glückliche Operation zu heben, ſo muß man wenigſtens dafür ſorgen, daß die Geſunden nicht angeſteckt werden, und ſtrauchelnd in die Abgründe des Irrthums ſinken.

Jede Wiſſenſchaft iſt eine Einheit von Stoff und Form. Erſt durch die Form werden die einzelnen Erkenntniſſe, welche für ſich nur die zerſtreuten Glieder eines möglichen Organismus ſind, zur Wiſſenſchaft. Der Stoff unterſcheidet die einzelnen Wiſſenſchaften von einander, indem ſie entweder ſich mit verſchiedenen Objecten beſchäftigen, oder dieſelben Objecte aus andern Geſichtspunkten betrachten. Wie verſchieden aber auch dieſe Objecte ſind, ſo gehören ſie doch alle zu der Einen Welt, und betreffen entweder die Natur außer uns, oder den Menſchen ſelbſt in der Mannichfaltigkeit ſeines Seyns und den verſchiedenen Richtungen ſeiner Thätigkeit, oder das Verhältniß zwiſchen Natur und Menſch und die Beziehung beider durch die Idee auf das Unendliche, Göttliche. Daraus ergiebt ſich die Nothwendigkeit einer doppelten Klaſſe von Wiſſenſchaften. Die eine Klaſſe nimmt aus dem unendlichen All, und unendlich iſt es für uns immer, größere oder kleinere Stücke zur beſonderen Betrachtung mit Abſtraction von den übrigen, um ſie deſto genauer bis in die kleinſten Einzelheiten und die feinſten Unterſchiede verfolgen zu können. Jede dieſer Wiſſenſchaften beruht mithin auf einer partiellen Weltanſchauung, wie ſie ſich von

einem eingeschränkteren Standpunkte aus ergiebt. So wie aber die Objecte, welche wir in ihrer Einheit das Gebiet der Wissenschaft nennen, an andere Objecte unmittelbar grenzen, und von ihnen, es sey beleuchtet, oder verdeckt, in ihren Kraftäußerungen gefördert oder gehemmt werden, mit andern dagegen nur mittelbar und entfernter zusammenhängen, so ergiebt sich auch für jede Wissenschaft die Nothwendigkeit, sich auf die Standpunkte benachbarter Wissenschaften zu versetzen, um von ihnen aus mit ihren Organen den Gegenstand von einer andern Seite aufzufassen. Dies ist der Begriff der Hülfswissenschaft. Und diese Hülfe müssen die Wissenschaften sich wechselsweise leisten. Da nun der Standpunkt einer jeden der genannten Wissenschaften doch immer ein beschränkter bleibt, obschon sehr ungleich an Höhe und Gesichtskreis, gleichwohl aber der wahre Werth eines jeden einzelnen Objects sich nur vom höchsten Standpunkte aus genau bestimmen läßt, so muß es, soll anders nicht in unserm Erkennen alles zerstückelt und nach einem höheren Maaßstabe berechnet, problematisch bleiben, noch eine zweyte Klasse von Wissenschaften geben, welche uns auf diesen höchsten Standpunkt leitend einen Ueberblick über das ganze Gebiet der Wissenschaften gewährt, und uns einen Horizont von unendlicher Weite eröffnet. Dies ist die Bestimmung der philosophischen Wissenschaften oder im Allgemeinen der Philosophie. Diese erfüllt sie auf eine doppelte Weise, theils, indem sie die Resultate der einzelnen Wissenschaften von ihren untergeordneten Standpunkten aus in sich aufnimmt, vergleicht, die Wesenheit von den vergänglichen Momenten unterscheidet, und Allem durch Beziehung auf die Idee, und das Absolute ein göttliches Gepräge aufdrückt, theils indem sie jenen Wissenschaften die gesetzmäßige Form vorschreibt, und so den Namen einer Gesetzgeberin derselben, eines allgemeinen Organon und Kriterium in Wahrheit verdient. Jeder Gelehrte als solcher ist schon, wenn er auch das Bewußtseyn davon nicht hat, durch sich selbst in dem philosophischen Standpunkte befangen, weil das Ganze das Einzelne umfaßt; aber ohne philosophische Bildung ist sein ganzes Thun ein instinktartiges, träumerisches: erst Philosophie, welche, wie der Weisel in dem Bienenstocke, der bele-

bende Mittelpunkt aller wissenschaftlichen Thätigkeit ist, macht ihn durch Magnetismus hellsehend, und erweitert seinen Blick ins Unendliche. Von welchem Punkte er auch ausgehe, wie schmal auch anfänglich sein Pfad sey, unvermerkt wird er breiter, windet sich aufwärts, und weiset auf die philosophischen Höhen hin. So fängt z. B. das Studium der Mineralogie gewöhnlich mit der Oryktognosie an. Die wunderbaren Gestalten, das Farbenspiel, der Glanz und andere sinnliche Eigenschaften nehmen unsere Aufmerksamkeit zuerst in Anspruch, und wir rufen die Mathematik, die Physik und die Chemie zu Hülfe, um die Individuen genauer kennen zu lernen. Aber gar bald wird dieses unmittelbare Bedürfniß absorbirt durch die höhere Frage nach dem Fundorte der Mineralien. So eilen wir nach ihren Lagerstätten. Hier finden sich unsere Mineralien oft nur in sehr kleinen Parthieen, oder sehr selten; dafür treten uns aber in den Gebirgsarten riesenhafte Exemplare anderer Art entgegen. Wer hat wohl je ein Gebirg nur mit einigem Interesse in Augenschein genommen, ohne im Stillen den Wunsch geäußert zu haben, zu wissen, wie das Alles wohl entstanden seyn möge? So gerathen wir auf das Natürlichste durch die Geognosie in die geologischen Probleme hinein. Nun wollen auch die atmosphärischen Prozesse samt allen Elementen, das Licht, Erdmagnetismus, Electrizität, und Galvanismus im Ganzen und Großen berücksichtiget seyn; zugleich drängen uns die fossilen Thierüberreste und Pflanzenabdrücke in die Zoologie, in die Botanik hinein, und so finden wir uns auf einmal in einer untergegangenen, fortdauernden und sich erneuernden Schöpfung, wo wir dann dem Göttlichen, ewig Wirkenden nicht länger ausweichen können.

Nicht so verschieden wie in dem Stoffe sind die Wissenschaften in der Form: vielmehr ist diese in allen dem Wesen nach dieselbe, insofern sie auf einer denkenden Auffassung der Objecte beruhen. Jede Wissenschaft verknüpft in gewissen Urtheilsformen die Denkobjecte, oder bestimmter die Begriffe, um von ihnen etwas zu behaupten. Sie bringt dann diese Urtheile in einen so genauen inneren Zusammenhang, daß sie einige

derselben für richtig deswegen erklärt, weil andere davon verschiedene richtig sind, d. h. sie schließt, und insofern sie dabei auf Wahrheit Anspruch macht, beweist sie. Sie bedarf also der Principien, mag sie nun entweder in ihnen die höheren Wahrheiten erkennen, welche gleichsam durch Befruchtung und Absenker andere aus sich erzeugen, oder mögen sie ihr blos zu sicheren Ausgangspunkten dienen, um von da aus durch Kettenreihen von Schlüssen zu den höher liegenden Principien aufzusteigen, aus denen das Besondere und Einzelne entstanden gedacht werden muß. Endlich muß sie ihre Objecte erklären, von andern unterscheiden, nach Umfang und Inhalt genau begrenzen, und ihren inneren Gliederbau durch Eintheilungen darlegen. Mit einem Worte: Jede Wissenschaft muß eine nothwendige Form haben, die ihrem Wesen nach nur Eine ist; Ein unsichtbares Netz von Formen durchzieht alle Wissenschaften, hält ihre Gedanken zusammen und verknüpft sie zur Einheit. Die Wissenschaft dieser idealen Formen ist die Logik. So gefaßt, wie sie sich auch Aristoteles dachte, ist sie nothwendig und unentbehrlich, und kann jedem Wechsel der Systeme ruhig entgegensehen. Nur wenn man sie entweder unter dem Namen einer anthropologischen Logik mit psychologischem Material zu bereichern, oder in die Metaphysik, Ontologie, oder mit Kant in die Kritik der reinen Vernunft, oder in die Naturphilosophie hineinzuziehen sucht, oder endlich gar, wie Hegel, über die menschlichen Grenzen hinaustreibt: erst dann wird ihre ganze Stellung precär, und sie wird in dem allgemeinen Strudel mit fortgerissen, in welchem die Systeme der Zeit einander fortdrängen.

Was hat nun aber Hegel aus der Logik gemacht? Hier finden wir gleich im Anfange, die logische Wissenschaft sey die eigentliche Metaphysik, der Gedanke sey die Sache an sich selbst, die Logik sey das System der reinen Vernunft, und dieses die Wahrheit selbst ohne Hülle an und für sich selbst, eine Darstellung Gottes in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und des endlichen Geistes. In diesem ewigen Wesen ist Gott reines Seyn, d. i. Nichts, wird aber durch einen logischen nothwendigen Prozeß nach dem Schema der Triplicität, erst

zum Werden, dann zur Qualität, Quantität, zum Wesen, und als dieses Schein, Erscheinung, Wirklichkeit, dann auch Begriff, Urtheil, Schluß, hierauf Mechanismus, Chemismus, Teleologie, um zuletzt durch das Leben und Erkennen absolute Idee zu werden. Hier vergeht einem Hören und Sehen. Es ist uns, als ob wir den Held Rüdger erblickten, welcher den Hippogryph des Zauberers Atlas besteigend, aber unfähig ihn zu lenken, in seinem wilden Fluge in schwindelnde Höhe fortgerissen wird, wo er warten muß, bis das Ungeheuer von selbst sich senkt, um sich auf die Erde wieder herabzulassen. Ein zauberischer Glanz, welcher die Jugend, die ohnedies gewöhnlich oben hinaus will, leicht besticht, liegt darin, daß die Hegel'sche Logik den ganzen Inhalt der gewöhnlichen Logik in sich aufgenommen hat, aber ihn theils ganz anders behandelt, theils noch vieles Andere, wie das reine Seyn, das Unendliche, Absolute, das Wesen u. s. w. mit hineinzieht, woraus der Schein entspringt, als ob Alles viel speculativer und tiefsinniger wäre. Erwägt man aber dagegen, daß dieses Mehr, dieser Ueberschuß in der Hegel'schen Logik nicht die natürliche Frucht eines gesunden Stammes, sondern nur ein üppiger Auswuchs ist, welcher eher auf Verdorbenheit der Säfte schließen läßt, und die eigenthümliche Art der Behandlung aus jenem Inhalte etwas ganz anderes gemacht hat; so überzeugt man sich gar bald, daß der Gewinn, welchen die Logik durch diese neue Bearbeitung erhalten hat, den erlittenen Verlust nicht aufwiegt. Einige Beispiele werden meine Meinung deutlicher machen.

In der Logik sind die Schlüsse und Beweise nothwendige Formen des Denkens, die unter bestimmten Gesetzen stehen, welche man kennen muß, um seine eigenen sowohl, als anderer Leistungen darnach beurtheilen zu können: eben so die Definitionen und Eintheilungen. Das begreift jeder leicht, und überzeugt sich von der Unentbehrlichkeit der Logik, da er ohne zu erklären, einzutheilen, zu schließen und zu beweisen, gar nicht zur Wissenschaft gelangen kann. Nach Hegel's Logik dagegen ist es Gott selbst, welcher in seinem ewigen Wesen vor der Schöpfung durch einen nothwendigen logischen Prozeß sich

in die kategoriſchen und andere Schlüſſe verwandelt, ſo wie er ſich ſelbſt definirt, eintheilt, urtheilt, beweiſt, um ſich zuletzt als abſolute Idee zu finden. Nun frage ich jeden Gelehrten auf ſein Gewiſſen, ob er dieſes für ſeine Wiſſenſchaft brauchen, ob er daran die Richtigkeit eines Schluſſes oder Beweiſes prüfen kann? Ferner, die Logik nimmt die Formen der Definitionen, Schlüſſe, Beweiſe, u. ſ. w. als feſte Beſtimmungen, und ſie muß ſie als feſte betrachten, weil darauf ihr ganzer Werth beruht und ſie nur dadurch Muſterbilder für unſer Denken ſeyn können, ſo wie die Regeln der Mathematik auf ähnlichen feſten Beſtimmungen beruhen. Nach Hegel dagegen ſind dieſe Formen nur Momente, d. i. fließende oder verſchwindende Beſtimmungen, welche in dem logiſchen Leben Gottes, in dem nothwendigen göttlichen Evolutions-Prozeſſe an einer beſtimmten Stelle eintreten, aber nur, um durch das darauf folgende Moment negirt, aufgehoben zu werden, ſo wie das Saamenkorn, wenn es ſich bis zur reifen Frucht entwickeln will, Blatt und Knospe werden muß, aber nur deshalb, damit dieſe von der Blüthe negirt werden, wie dieſe wieder von der Frucht negirt wird. Hierdurch verlieren ſie aber alle Brauchbarkeit. Man denke ſich, ein Juriſt aus der Hegel'ſchen Schule wolle beweiſen, daß eine Perſon, die eines Verbrechens angeklagt worden, unſchuldig ſey. Wie will er dieſen Beweis führen? In Hegel's Logik kommt hierüber keine einzige Regel vor. Das Wenige, was dort vom Lehrſatz und der Demonſtration geſagt wird, bezieht ſich faſt ganz auf die mathematiſche Methode, welche bei dieſer Gelegenheit ſcharf kritiſirt wird *). Und der Lehrſatz iſt hier eben nur auch ein fließendes Moment in dem logiſchen Prozeß Gottes, welcher durch die darauf folgende Idee des Guten negirt wird, um ſich in die abſolute Idee zu ſtürzen. Was will er nun damit machen? Will er vielleicht den ganzen Beweis auch nur als verſchwindenden darſtellen? Dies wäre abſurd; denn iſt der Beweis richtig, ſo wird damit die Unſchuld der Perſon in Anſehung des vorliegenden Verbrechens für immer dargethan, weil von künf-

*) Logik 2ter Bd. S. 344 – 362.

tigen Verbrechen nicht die Rede ist; der Beweis ist mithin von dauernder Geltung. Führt der Jurist aber den Beweis nach den Regeln der Aristotelischen Logik, so gesteht er eben damit die Unentbehrlichkeit dieser und die Unbrauchbarkeit der Hegel'schen ein *). In dieselbe Verlegenheit geräth aber jeder Gelehrte mit der Hegel'schen Logik in dem Erfahrungsbeweise. Wollte man sich gegen dieses Argument mit dem Einwande retten, daß in der Logik Hegel's gar nicht von einem einzelnen concreten Falle, sondern blos von der absoluten Form, von dem Systeme der reinen Vernunft die Rede sey, so würde dies eine ganz nichtige Ausflucht seyn, weil die göttlichen Kategorieen des logischen Prozesses auch in der Natur und der Welt des Geistes das Bestimmende sind, wodurch die Gestalten des Bewußtseyns zu fließenden werden.

Ganz natürlich dringt sich uns hierbei der Gedanke auf: Wie mag wohl Hegel zu einer so excentrischen, dem gesunden Menschenverstand so Hohn sprechenden Ansicht von der Logik gekommen seyn? Die Antwort finden wir in der Geschichte des Hegel'schen Systems. Schon Fichte hatte das Absolute als Vernunft, als Ich, als absolute Identität des Denkens und Seyns an die Spitze der Wissenschaftslehre gestellt, aber die Ausführung entsprach dieser Idee nicht. Die absolute Identität verwandelte sich für das Ich, indem Fichte an dem kategorischen Imperativ festhielt, in ein Sollen, womit die Aufgabe sich ins Unendliche verlor, die Natur dagegen trat ganz in den Schatten, und wurde zu einem bloßen Scheinwesen herabgewürdiget. Schelling nahm sich ihrer an, um sie in gleichen Rang mit dem Ich zu setzen. Die Naturphilosophie sollte zeigen, daß auch die Natur unbedingte Realität hat, und folglich in ihr lauter Thätigkeit und Leben ist, um das Absolute, und somit die Identität der Erscheinungen mit der Ideenwelt continuirlich darzustellen, und alle Naturgesetze zu Gesetzen des Anschauens und Denkens zu vergeistigen. Das

*) Diese Stelle ist besonders für die Herren Gans in Berlin und Göschel in Naumburg geschrieben. Sie mögen sich selbst prüfen, wie weit sie mit der Hegel'schen Logik im Praktischen kommen.

Gegenstück der Naturphilosophie war das System des transcendentalen Idealismus: beide aber waren einander entgegengesetzt, und konnten nur zusammen den Parallelismus der Natur und der Intelligenz vollständig darstellen. Denn an sich ist wahrhaft nur Ein Wesen, das Absolute, d. i. die absolute Identität des Denkens und Seyns, (Anschauens) des Idealen und Realen. Dieses nannte Schelling auch die Vernunft, das All der Dinge, wie sie an sich sind, die absolute Identität der Form und des Wesens, wodurch der absolute Idealismus begründet wird *). Das: Ich denke, Ich bin, ist seit Cartesius der Grundirrthum in aller Erkenntniß, das Denken ist nicht mein Denken, und das Seyn nicht mein Seyn, sondern Alles ist nur Gottes, oder des Alls. Vernunft ist kein Vermögen, nicht etwas, das wir haben, sondern die Vernunft hat uns, sie ist ein Wissen Gottes, welches selbst in Gott ist **).

Hier haben wir den Schlüssel zu Hegel's Logik. Hegel ging mit Schelling von der absoluten Identität des Denkens und Seyns aus; er nahm diese Identität aber nicht ganz in dem Sinne Schelling's. Nach Schelling nämlich giebt es nur Ein Wesen an sich, die absolute Identität, welche jedoch in ihrer Offenbarung in Raum und Zeit für die Reflexion wie in zwei Universa auseinandertritt, in Natur und Geist, von denen zwar jedes das ganze Absolute enthält, weil dieses untheilbar ist, aber doch mit dem Unterschiede, daß die Natur dasselbe in der Form des Realen, der Anschauung oder der Ausdehnung darstellt, der Geist hingegen in der Form des Idealen, des Denkens. Man könnte sagen: In der Natur ist das Absolute verkörpert worden, es hat sich zu einem Anschaulichen ausgedehnt, das Denken aber wirkt in ihr innerlich, unsichtbar und

*) Vgl. Zeitschrift für speculative Physik, 2ten Bds. 2tes Heft. Jena 1801, und neue Zeitschr. für spec. Physik, 1sten Bds. 2tes Stück. Tübingen 1802, von der philosophischen Construction.

**) Vgl. Jahrbücher der Medizin als Wissenschaft, 1stes Heft. Tübingen 1805.

bewußtlos fort, in dem Geiste hingegen wirkt es frei und mit Bewußtseyn, die Natur selbst ist vergeistiget worden, indem sie in die Form des Denkens eingegangen. So wie der Geist die Natur unter der Form der Anschauung erfaßt, so setzt er sie außer sich als ein von ihm verschiedenes Wesen, in Wahrheit aber ist es nur der innerste Kern seines eigenen Selbst, welcher ihm in der bunten Hülle der mannichfaltigsten Gestalten und Bilder entgegentritt. Und so auch die Natur. Hätte sie als Ganzes Bewußtseyn, so würde der Mensch ihr als ein anderes, ja feindliches Wesen erscheinen; allein sie gelangt nicht dazu; das Bewußtseyn in ihr ist an die individuelle Organisation gebunden. Da, wo das Bewußtseyn dämmert, wie in den Thieren, da suchen sich diese auch von ihr loszureißen und fürchten den Menschen als eine feindliche Macht, und dieser in seiner höheren und freieren Stellung unterwirft sich die Natur zum Theil, sichert sich gegen ihre verderblichen Wirkungen und benutzt sie sogar zu seinen eigenen Zwecken. Was aber auch der freie Mensch denkend erfasse, was er sich als Ziel seines Handelns setze, er hört doch damit nicht auf ein Geschöpf der Natur zu seyn, oder die Natur in sich zu verläugnen. Man kann also sagen, die Natur gelangt durch ihn zum Bewußtseyn ihrer selbst. Als Mikrokosmus hat er in dem Bewußtseyn den Indifferenzpunkt beider Welten, er ist durch intellectuelle Anschauung der Erkenntniß der absoluten Identität fähig, und wird durch Vernunft Eins mit ihr. Nach Schelling giebt es daher nur zwei Haupttheile der Philosophie, die Naturphilosophie und den transcendentalen Idealismus, welche als die entgegengesetzten Pole derselben zu betrachten sind, deren Indifferenzpunkt in dem Einen Absoluten liegt. Von einem Schöpfer in dem Sinne des Christenthums, und einem Gotte vor der Schöpfung der Natur und des endlichen Geistes kann in diesem Systeme nicht die Rede seyn. Gott ist mit dem Universum Ein Wesen, die absolute Substanz der Welt selbst, welcher sich aus einem dunkeln Grunde und chaotischen Gemenge seiner eigenen Kräfte durch successive Scheidung zur Klarheit entwickelt und im Menschen zum Bewußtseyn seiner selbst gelangt. Daher ist selbst in jener für sein System characteri-

ſtiſchen Darſtellung vom Indifferenzpunkte aus *), die erſte relative Totalität, oder das erſte Moment in der göttlichen Evolution die Materie, das primum existens, und die darin thätige Kraft iſt die Schwerkraft, womit das ſubjective, erkennende Princip ſelbſt in die Materie eingeht und reell wird. Damit wird das Licht geſetzt, dann der Magnetismus, als das Bedingende der Geſtaltung, deſſen Erſcheinung das Eiſen iſt, woraus dann wieder die Electrizität, die Grundſtoffe, der chemiſche Prozeß und die übrigen Momente hervorgehen, bis auf das Thierreich, bei welchem dieſe Darſtellung abbricht.

Nicht ſo bei Hegel. Er hält an dem Schellingiſchen Satze feſt: Die abſolute Identität iſt Vernunft, d. i. abſolutes Denken. Er beginnt daher die Entwicklung von der Vernunft, dem Denken, welches eben ſo abſolutes Seyn, die Sache an ſich, iſt, vom logiſchen Prozeß. Nun waren in der bisherigen Logik ſchon die Formen des Denkens, ſammt ihren Geſetzen, wenigſtens der Hauptſache nach gegeben, aber man hatte ſie blos als Formen des endlichen Denkens vom Standpunkte der Reflexion aufgefaßt, als ſubjective, an ſich leere Formen für irgend einen anders woher gegebenen, ſelbſtſtändigen Inhalt. Es ſollte aber nach dieſer neuen Weisheit die Vernunft gar nicht mehr unſere menſchliche, ſondern die göttliche Vernunft, Gott ſelbſt ſeyn, folglich mußten auch die einzelnen Formen des Denkens, an welche das Leben der Vernunft geknüpft iſt, zu Formen des göttlichen Denkens, zu abſoluten Kategorieen werden, die nicht blos den menſchlichen Geiſt, ſondern zugleich die ganze Natur umfaſſen, und da ſie

*) Zeitſchr. für ſpeculat. Phyſik, 2ten Bds. 2tes Heft. Indeſſen wollen wir damit nicht läugnen, daß dieſes Syſtem in den ſpäteren Formen dahin ſtrebt, den Theismus immer mehr aus ſich zu entwickeln, aber freilich immer noch in dem alten Wahne, eine Entwicklungsgeſchichte der Natur Gottes ſelbſt in ihrer inneren Nothwendigkeit bis zur vollkommenen Perſönlichkeit geben zu können, welches Problem doch irrational iſt. Vgl. über die menſchl. Freiheit (philoſ. Schriften 1ſter Band. Landshut 1809), Denkmal der Schrift von den göttl. Dingen Jacobi's. Tübingen 1812. S. 87—107. und Allgemeine Zeitſchrift. Nürnb. 1813. 1ſten Bds. 1ſtes Heft.

zunächſt in ihrer Abſolutheit feſtgehalten werden ſollten, ohne Vermiſchung mit irgend einem concreten Gegenſtande, ſo wurde die Logik potenzirt zu einem Syſtem göttlicher Gedanken, wie ſie in Gott ſind, ehe er ſich als Schöpfer in der Natur und dem endlichen Geiſte manifeſtirt hat. So folgte Eins aus dem Andern.

Dies iſt das πρῶτον ψεῦδος der Hegel'ſchen Logik wie des Schellingiſchen Syſtems; denn beide große Denker ſind hier im Irrthume. Die Vernunft kennen wir nur aus uns ſelbſt. Ohne uns hier in pſychologiſche Streitigkeiten über die Seelenvermögen einzulaſſen, dürfen wir doch ſo viel behaupten, daß alle darin übereinkommen, Vernunft ſey etwas Menſchliches, unſer Weſen in einer beſonderen Aeußerung ſeiner Thätigkeit gedacht, wie wir es in einer anderen Beziehung Verſtand, Einbildungskraft, Sinnlichkeit u. ſ. w. nennen. Ich läugne weder den Urſprung unſerer Vernunft aus Gott, noch ihren Zuſammenhang mit ihm in dieſem Leben, allein weder das Eine noch das Andere berechtiget uns zu einer Vergötterung derſelben. Immer bleibt ſie ein Geſchöpf, welches das Licht von oben empfängt, ohne mit dem Urquell deſſelben zu Einem Weſen zuſammenzuſchmelzen. Vorerſt müßte doch, wie ſchon oben bemerkt worden iſt, dargethan werden, wie wir zur Erkenntniß Gottes gelangen, und ſodann bliebe noch immer die Frage: mit welchem Rechte wir Gott Vernunft zuſchreiben? Die Vernunft, als eine beſondere Richtung unſerer Seelenthätigkeiten, bedarf zu ihrer eigenen Entwicklung der Unterſtützung der übrigen, ſo wie des ganzen kunſtreichen Apparats, den wir unſern Leib nennen. Denken wir uns nun ein unendliches Weſen, welches durch keinen Leib gefeſſelt iſt, das folglich auch nicht durch ähnliche Sinnesorgane von der Außenwelt erregt wird, keine ähnlichen Gefühle, Gedanken und Vorſtellungen hat, wo mithin auch der Verſtand, als Denkkraft, die einzelnen Vorſtellungen gar nicht ſo bearbeiten und organiſiren kann, wie bei uns, wodurch doch erſt die Vernunft, als dieſer göttliche Strahl, leuchtend und wärmend in unſer Weſen tritt, ſo weiß ich nicht, ob das übrig bleibende dann noch den Namen der Vernunft verdient, womit unſere Sprache, wie es ſcheint, mehr das Ver-

nehmen, Empfangen, Sich-Aneignen der Ideenwelt als das freie Produciren und Schaffen hat bezeichnen wollen. Und wenn es auch Vernunft wäre, nur gedacht in unendlicher Kraft, so wäre doch immer ein wesentlicher Unterschied zwischen der absoluten Vernunft Gottes und der endlichen, menschlichen, und der Versuch, die Formen der endlichen Vernunft zu Formen der absoluten Vernunft, des göttlichen Wesens umzuschaffen, bliebe immer ein abentheuerlicher, nicht zu rechtfertigender Sprung. Dazu kommt, daß von Hegel der Unterschied zwischen Vernunft und Verstand gar nicht berücksichtiget wird, da er doch den Verstand bei jeder Gelegenheit herabsetzt (weshalb auch Kant's Kritik der reinen Vernunft, als eine bloße Verstandesansicht der Vernunftgegenstände so schlecht wegkommt), und dagegen der Vernunft, als dem Positiv-Vernünftigen, den Primat zuerkennt. So werden von ihm z. B. die ganze Reflexion, die allgemeinen formalen Denkgesetze, wie der Satz der Identität, des Widerspruchs u. s. w., alle Begriffe, Urtheile, Schlüsse, samt den Definitionen, kurz alle Momente der bisherigen Logik, ohne Weiteres als speculative Momente, d. h. als positiv vernünftige genommen, ohne des Antheils zu gedenken, den der Verstand an ihrer Erzeugung nimmt, ein Mißgriff, dessen nur derjenige fähig ist, welcher das menschliche Denken mit dem göttlichen verwechselt.

Damit fällt denn auch die vorgebliche absolute Identität des Denkens und Seyns zusammen, welche zwar beide, Schelling und Hegel, voraussetzen, aber nirgends beweisen. Um dieses zu beurtheilen, müssen wir noch einen Augenblick bei dem Wesen des Denkens verweilen.

Im Denken unterscheiden wir *Erstens* das Denkende, das *Subject* des Denkens, Ich; *Zweitens* Etwas, das gedacht wird, das *Object*, *Stoff* des Denkens; *Drittens* die Art und Weise, wie das Object gedacht wird, die *Form* des Denkens. Im Acte des Denkens sind alle drei vereiniget. Man denkt ein Object, welches dadurch im Bewußtseyn eine bestimmte Form erhält. Auch ist das Denken unmittelbar ein *Seyn*, nämlich nicht des Objects, sondern des Subjects; wer etwas denkt, der denkt es *seyend*, indem

er selbst ist. Und das Denken wird selbst mit dem Seyn des Gegenstandes identisch, sobald es denselben nach seinen wesentlichen Bestimmungen denkt. Denken wir uns z. B. eine Klasse von Pflanzen nach ihren wesentlichen Bestimmungen, so entspricht unser Denken dem Seyn; wie die Pflanze objectiv, im Realen ist, so wird sie für uns subjectiv, im Idealen, im Bewußtseyn. Aber, was ein Hauptmoment ist, diese Identität ist eine Identität des Idealen und Realen im Idealen. Unser Denken wird damit so wenig zur realen Pflanze, als die Pflanze selbst zu einem denkenden Wesen. Beide bleiben immer von einander verschieden und außer einander: jedes hat unabhängig von dieser Verbindung ein Seyn für sich. Unser Denken entwickelt sich nach einem eigenthümlichen Typus, so wie ihrerseits die Pflanze nicht wächst und blüht Kraft unseres Denkens, sondern nach Naturgesetzen in Gemäßheit ihrer Organisation. Es ist mithin die Verbindung des Denkobjects mit dem Denken keine absolute, ewige Einheit, sondern eine relative, zeitliche: beide sind trennbar. Wie wir die Pflanze, so können wir auch das Thier, die Erde, das Licht, und unzähliges Andere denken. Es giebt mithin einen unendlichen Stoff des Denkens, welcher successiv ins Bewußtseyn tretend die Formen unseres Denkens annimmt, und so ist auch unser Verstand gewissermaßen unendlich, nämlich in dem Sinne, daß er unbestimmt Vieles aufnehmen, und ihm das Gepräge seines eigenen Wesens aufdrücken kann.

Hiernach wird sich auch beurtheilen lassen, was es mit dem Vorwurfe auf sich habe, den Hegel der bisherigen Logik macht *), als „nehme sie an, die Materie des Denkens müsse anderswoher gegeben werden, der Stoff des Erkennens sey eine fertige Welt außerhalb dem Denken, das Denken für sich sey leer, und trete als eine Form äußerlich zu dieser Materie hinzu, um sich damit zu erfüllen, und so erst einen Inhalt zu gewinnen.“ Es gehört zu den Kunstgriffen der Polemik Hegel's, daß er die Meinungen seiner Gegner nicht mit ihren eigenen Worten, sondern in den von ihm selbst fabrizirten Aus-

*) Logik 1ster Bd. Einleitung S. 2.

drücken, die so kraß und schreiend wie möglich sind, hinstellt, um sie desto leichter bezwingen zu können. So erfahren wir in dieser Anklage gar nicht, wer dergleichen gelehrt hat, und wo, sondern es wird Alles in einen Haufen zusammengeworfen, gleich als ob gar Niemand eine andere Ansicht von der Logik, oder nur eine Ahndung von dem gehabt, was er selbst vorträgt. Sollte man hiernach nicht glauben, es hätten einige wirklich gelehrt, es gebe ein Denken, welches nichts denke, und das Denken sey ein leeres Gefäß, welches durch eine von außen mechanisch einfließende Materie erst gefüllt werde, dieselbe leidend in sich aufnehe, und in sich gewähren lasse? Mit solchen erdichteten Meinungen hat man leichtes Spiel. Der Bestand der Sache ist aber gar nicht so, und die Objecte des Denkens verhalten sich zu dem Denken auf ganz verschiedene Weise.

Erstens: Nicht die Denkkraft, sondern die Sinne empfangen in den Erscheinungen einen Stoff von außen, aber weder das bloße Aufnehmen noch das Bewahren desselben in uns machen das Denken aus, sondern dieses beginnt erst mit dem selbstthätigen Bearbeiten dieses Stoffs, um in ihm das Wesentliche von der vergänglichen Erscheinung zu sondern. Daher das tiefer Liegende, da es den Sinnen gar nicht erscheint, auch nicht als ein Gegebenes anzusehen ist, sondern erst durch die Denkkraft entdeckt werden muß, oft nach einem beschwerlichen und langwierigen Wege. Zweitens: Der größte Theil der Denkobjecte wird allerdings von uns, indem wir ihn in seiner Bestimmtheit denkend auffassen, d. i. erkennen, nicht erst erzeugt, sondern er ist schon vorhanden. Das neugeborne Kind findet eine Welt schon da außer sich, und sich selbst in ihr, ehe es sie ins Denken aufnimmt, und wie sein Denken einen Anfang hat in der Zeit, so hat es auch als dieses irdische Denken ein Ende, und durchläuft eine Linie, deren Anfangs- und Endpunkte wir Geburt und Tod nennen. Es kann gewiß niemand vernünftigerweise behaupten, daß wir durch unser Denken eine Natur außer uns erst hervorbringen, oder Schöpfer unseres eigenen Geistes und seiner Gesetzmäßigkeit sind, obgleich wir ihr damit wohl eine gewisse Form ertheilen, wie sie unsere

Organiſation nothwendig macht. Aus dem Daſeyn einer Welt außer unſerm Denken folgt jedoch keineswegs, daß dieſe Welt eine ſchon fertige iſt, wie Hegel ſagt. Vielmehr iſt ſie eine im Seyn werdende, durch fortgehende Verwandlungsproceſſe unſer Denken immer neu anfachende Welt. Und Drittens: Dieſe Welt erfährt an ſich ſelbſt die Macht unſeres Denkens. Wie ſie in ihren Erſcheinungen durch die Sinne in unſer Bewußtſeyn tritt, ſo ſtrebt das Denken mit Hülfe derſelben Organe wieder nach außen, theils um ſich gegen die Naturgewalten zu ſchützen, theils um ſie ſich zu unterwerfen, und für die höheren menſchlichen Zwecke zu benutzen. Dem denkend Erkannten vertrauend trotzt der Seefahrer, der Held den empörten Elementen, der Naturforſcher zwingt durch abſichtliche Verſuche die Natur, ihn zu belehren, ob die gedachte Frage an ſie richtig ſey, der Bildner, der Mahler drücken dem rohen, widerſtrebenden Material die Idee auf, der Muſiker entlockt dem Lebloſen die ſeelenvollſten Töne, kurz der Künſtler ſchafft mitten in der uns umgebenden Welt eine zweite, worin er wie ſeine tiefſten Gefühle, ſo ſein innerſtes Denken und kräftigſtes Wollen zur Erſcheinung bringt: zum klarſten Beweiſe, daß hier das Ideale das Erſte, Beſtimmende iſt, welchem erſt nach und nach ein Reales gleichgeſetzt wird. Viertens: Wir können nicht blos das Daſeyende, Gegenwärtige, (das Präſente, wie es Hegel in ſeiner affectirten Sprache nennt) denkend erfaſſen, ſondern auch das Vergangene, Zukünftige, das Mögliche, das was ſeyn ſoll; und dieſes Moment iſt für unſer ganzes Leben ſo unendlich wichtig, daß darauf nicht blos unſere ganze Wiſſenſchaft und Kunſt ruht, ſondern auch unſere ſittliche Ausbildung erſt dadurch möglich wird. Ja ſelbſt wenn wir ein philoſophiſches Syſtem, wie das Hegel'ſche, nach ſeinem Princip, der Methode, und dem innern Gliederbaue prüfen, ſo halten wir es an die Idee der Wiſſenſchaft, und eben die Incongruenz der Idee und des Syſtems in ſeiner Realität überzeugt uns von der Unrichtigkeit deſſelben. Es fragt ſich nun, wer hat mehr Denkkraft, der, welcher auf dieſe Weiſe zur Einſicht in die Mängel des Syſtems gelangt, oder die gläubigen Schüler, welche das Syſtem als eine fertige Arbeit des Meiſters in

ihr leeres Denken aufnehmen, es lernen, sich nach fremder Vernunft bilden, um sich so, nach einem scherzhaften Ausdrucke Kant's, in der Gesellschaft als Gypsabdrücke lebender Menschen zu präsentiren? Hegel scheint also mit seinem Vorwurfe des leeren Denkens und einer fertigen, vollendeten Welt außerhalb desselben nicht die Gegner getroffen, sondern eine Satyre auf seine eigenen Schüler geschrieben zu haben. Wollte man endlich Fünftens die absolute Identität durch Berufung auf das Bewußtseyn retten, als in welchem Denken und Seyn identisch sind, so würde damit nichts gewonnen seyn. Es ist Thatsache, daß unserm Bewußtseyn ein bewußtloser Zustand vorherging, wie der des Embryo, und daß erst mit der Geburt das Bewußtseyn aus der Nacht des früheren Daseyns hervordämmert, um durch mehrere Uebergänge zu dem hellen Punkte zu werden, der unser Leben erleuchtet: Es ist mithin factisch, daß das Bewußtseyn entstanden, und die Identität des Denkens und Seyns in ihm keine ursprüngliche ist. Warum sollte denn das Bewußtseyn nicht aus dem Sich-Berühren und Ineinanderschlagen beider Welten, des Idealen und Realen, deren Repräsentanten das Ich und die Natur mit Inbegriff unseres Leibes sind, nach der Analogie eines elektrischen, oder galvanischen Prozesses entstehen können, gesetzt auch daß wir den Verlauf dieses Prozesses nicht begreifen, da das Nichtbegreifen kein Grund zur Läugnung einer Thatsache ist, weil wir sonst viele andere Thatsachen läugnen müßten, deren Hergang wir eben so wenig begreifen? Und der Schluß von der Identität des Denkens und Seyns im menschlichen Bewußtseyn auf eine absolute Identität dieser Gegensätze ist nach keiner Regel zu rechtfertigen, weil man sonst den Grundsatz gelten lassen müßte: „Alles, wie es im Endlichen sich zusammenfindet, ist auch so im Ewigen absolut," einen Satz, aus welchem, wäre er einmal vom Geiste geschwängert, eine Unzahl der lächerlichsten Mißgeburten hervorkriechen würden.

Unsere Leser ersehen hieraus, auf wie schwachen Füßen die angebliche absolute Identität des Denkens und Seyns in der Schelling'schen und Hegel'schen Philosophie steht. Wenigstens von dem menschlichen Denken gilt dieses nicht. Nun

ſagen zwar beide, man ſolle eben, um dieſe abſolute Identität zu denken, von der Subjectivität des endlichen Denkens abſtrahiren, man müſſe dem Dualismus, dieſem Erbfeinde der Philoſophie, wie ihn Einige aus Hegel's Schule nennen, entſagen, um die abſolute Identität zu ſchauen. Aber gerade daß wir dieſes ſollen, daß unſer menſchliches Denken mit dem göttlichen verwechſelt, und das Letzte an die Spitze der Philoſophie geſtellt wird, um von ihm aus zu conſtruiren: dieſes iſt ungeheure petitio principii beider Syſteme, aus welcher im Grunde alle Irrthümer derſelben fließen, weil damit der wahre Standpunkt der Philoſophie gänzlich verrückt wird. Auf dieſem Dualismus des Denkens und Anſchauens, des Geiſtes und der Natur beruht unſer ganzes Leben, Philoſophie iſt ein Product dieſes Dualismus, berechnet für denſelben, und er iſt ſo nothwendig für alles endliche Seyn, daß nur durch ihn eine Schöpfung möglich iſt.

Laßt uns nun ſehen, was aus dieſer abſoluten Identität des Denkens und Seyns für das Hegel'ſche Syſtem ſich ergeben mußte.

Eine unmittelbare Folge des Standpunkts der Hegel'ſchen Logik war, daß die Denkformen von der Subjectivität befreiet, zu Formen des abſoluten Denkens, oder des Syſtems der reinen Vernunft wurden, inwiefern dieſes eben ſo abſolute Objectivität, die Sache ſelbſt iſt. Damit wurde der philoſophiſche Sprachgebrauch zum Theil geändert; die Wörter: Begriff, Urtheil, Schluß, Idee, und andere, erhielten neben der ſubjectiven noch die Bedeutung des objectiven Seyns ihres Gegenſtandes: eine Terminologie, welche freilich, wie nicht zu läugnen iſt, wenigſtens zum Theil in der Zweideutigkeit des gemeinen Sprachgebrauchs einen Stützpunkt findet.

Das Wort Begriff bedeutet nämlich ſowohl den Inhalt, das, was etwas in ſich faßt, als auch das, was wir davon begreifen, verſtehen. Der Begriff Thier z. B. begreift in ſich (unter ſich) die einzelnen Thiere, wir nennen aber gewöhnlich den Begriff deſſelben unſer Wiſſen von ihnen in ſeiner Einheit und Allgemeinheit. Iſt nun unſer Begriff wahr, d. i.

denken wir in ihm die weſentlichen Beſtimmungen der Thiere in ihrer Allgemeinheit, ſo entſpricht unſerm Denken ein objectives Seyn, das Reale iſt gleich dem Idealen. Das Urtheilen, wodurch wir über das Verhältniß zwiſchen Begriffen etwas behaupten, bedeutet nicht, wie Hegel will, ein Ur-Theilen, ſondern ſo viel als ertheilen, austheilen, und hat demnach allerdings auch eine objective Bedeutung. Der Begriff Thier theilt ſich in die einzelnen Arten und Individuen, und die daraus entſpringenden Verhältniſſe; und ihre Einheit, wodurch das Einzelne vermittelſt des Beſondern mit dem Allgemeinen ſtreng zuſammenſchließt, oder dieſes ſich in jenem findet, durch das Beſondere aus ſich heraustritt, zur Anwendung kommt, iſt ein Schluß in objectiver Bedeutung. Alles iſt daher nach Hegel Begriff, Urtheil und Schluß, und es wird ſogar die ganze Methode der Philoſophie darein geſetzt, daß ſie nichts Anderes ſey, als der ſich explicirende Begriff, wie er erſt als die Einheit, der Keim in dem beſtimmten Begriff ſich ſondert, ur-theilt, und dann im Schluſſe aus dieſer Beſtimmtheit, worin er ſich ungleich iſt, zur Gleichheit mit ſeiner Form in ſich zurückkehrt *).

Soweit würde man ſich mit Hegel recht gut verſtändigen können, aber ſeine Inconſequenzen verderben Alles. In der Phänomenologie des Geiſtes **) heißt der Begriff das Weſen, und das begreifende Wiſſen iſt das abſolute Wiſſen, wodurch der Begriff realiſirt wird. Der Begriff iſt das reine Element des Daſeyns des Wiſſens, oder das Selbſt, worin das Daſeyn unmittelbar Gedanke iſt, und Wiſſenſchaft entſteht erſt dann, wenn der Geiſt den Begriff gewonnen hat. Die Idee iſt die Einheit des Begriffs und der Realität, aber die Platoniſche Idee nichts anders als Begriff, und nur in ſeinem Begriffe hat etwas Wirklichkeit, alſo iſt auch der Begriff ſelbſt objective Realität. Der Begriff iſt nicht ein Actus des ſelbſtbewußten Verſtandes, ſondern ein Seyn an und für ſich, welcher eben ſowohl eine Stufe der Natur als des Geiſtes aus-

*) Vorleſungen über Philoſophie der Religion, S. 32—35.
**) S. 753. 761. 762.

macht *). Anderswo dagegen ist der Begriff nicht blos so viel als Ich, reines Selbstbewußtseyn, er wird mithin in blos subjectiver Bedeutung genommen, sondern es wird auch an dem natürlichen Bewußtseyn als Mangel gerügt, daß es nur Begriff des Wissens ist, nicht reales Wissen. Eben so heißt es von dem Selbstbewußtseyn, es sey zunächst nur unmittelbar und dem Begriffe nach Geist, es habe aber diese seine Bestimmung noch nicht erreicht. Von der Lust wird gesagt, sie sey der Begriff dessen, was die Individualität auf dieser Stufe des Bewußtseyns an sich ist, aber noch die ärmste Gestalt des sich verwirklichenden Geistes, die Abstraction der Vernunft **).

Eine andere Inconsequenz liegt darin, daß der Begriff als der allgemeine Gegenstand der Philosophie in seiner Subject-Objectivität in der Logik selbst gar nicht die ihm gebührende Stelle erhalten hat. Die Logik wird sonderbarer Weise in die objective und subjective getheilt, und die subjective die Logik des Begriffs genannt. Die dialectische Bewegung fängt vom reinen Seyn an und gelangt erst durch die Wirklichkeit in das Reich der Subjectivität oder den Begriff. Allein das Seyn, das Daseyn, das Fürsichseyn, die Quantität, das Wesen, die Erscheinung und die Wirklichkeit sind ja selbst schon Begriffe durch sich, wie können sie es denn erst werden durch immanente Dialectik. So wie die Pflanze schon durch ihr Daseyn die objective Realität des Begriffs ist, ehe wir sie denken, so ist auch das Seyn, Daseyn, u. s. w. durch sich selbst Begriff, ohne erst später durch ein Ueberschlagen in die Subjectivität ein solcher zu werden. Nun heißt es zwar in der Encyclopädie ***) „das Seyn ist der Begriff nur an sich," aber eben weil es erst später zum Begriff wird, darf für das Seyn selbst auf der ersten Stufe der Unmittelbarkeit der Ausdruck Begriff nicht gebraucht werden, und hat hier keine Be-

*) Logik, Vorr. S. XIV. 2ter Bd. S. 16. 270 ꝛc.

**) Logik, 2ter Bd. S. 11. Phänomenologie d. G. S. 9. 292. 301.

***) S. 97.

deutung. Und anderswo wird das ganze Kunststück der Methode als der sich explicirende Begriff dargestellt, dessen drei Momente Begriff, Urtheil und Schluß sind *). Es ist folglich auch bey dem Seyn das erste Moment der Begriff des Seyns, das Daseyn würde sodann dem Urtheil entsprechen, und das Für-Sich-Seyn dem Schlusse. Dann kann doch aber offenbar das Seyn nicht, nachdem es sich schon nach diesem Schema der Triplicität fortgewälzt hat, erst hintennach zu dieser Trias werden. Und endlich wie der Begriff eo ipso schon im Seyn und allen nachfolgenden Momenten steckt, bis dahin, wo er in der Hegelschen Logik auf den Schauplatz tritt, so lebt er auch fort in den nachfolgenden, in der Objectivität, dem Mechanismus, Chemismus bis zur absoluten Idee. Er hätte daher nicht sollen als ein einzelnes verschwindendes Moment aufgeführt werden, welches sich in den höheren Grund verliert, und an dem es selbst sogar getadelt wird, daß er erst nur sein Begriff ist, oder nur der Begriff, als ob der Begriff als solcher je etwas anderes werden könnte als Begriff **). Hegel sucht sich zwar damit zu helfen, daß er lehrt, das verschwindende Moment werde durch die Negation nur als dieses Bestimmte negirt, aber nicht vernichtet, sondern erhalten und aufgehoben; allein wenn es als dieses Bestimmte negirt wird, und in ein anderes übergeht, so hört es auch auf, dieses Bestimmte zu seyn. So wie das Seyn, das Daseyn u. s. w. noch nicht der Begriff ist, so verschwindet dieser wieder, als solcher, indem er sich zur Objectivität, zum Mechanismus und Chemismus fortbewegt.

Eine ähnliche Inconsequenz findet in Ansehung der Idee statt. Zuerst wird die Platonische Idee als das Allgemeine, oder bestimmer als der Begriff des Gegenstandes aufgefaßt, dann aber die Idee näher bezeichnet als der adäquate Begriff, oder vielmehr als die Einheit des Begriffs und der Objectivität, aber nicht in dem Sinne, daß sie, wie Kant meinte, nur als ein Ziel zu betrachten sey, dem man sich annähern müsse, das

*) Vorlesungen über Philos. der Relig. S. 32—35.
**) Logik 2ter Bd. S. 31.

aber ſelbſt immer eine Art von Jenſeits bleibe, ſondern daß alles Wirkliche nur in ſofern iſt, als es die Idee in ſich hat und ſie ausdrückt. So iſt ſie Leben und Erkennen und ſteigert ſich zur abſoluten Idee *). Auch wird ſie erklärt als Einheit des Ideellen und Reellen, des Endlichen und Unendlichen, der Seele und des Leibes, als die Möglichkeit, die ihre Wirklichkeit an ihr ſelbſt hat, als das, deſſen Natur nur als exiſtirend begriffen werden kann **). Dagegen wird an einem andern Orte die Idee definirt als Art, welcher Ausdruck der Idee genau entſpreche ***). Wäre die Idee nichts mehr und nichts weniger als Art, ſo würde es ganz unbegreiflich ſeyn, wie Hegel über die Erhabenheit und Göttlichkeit der Idee ſo in Begeiſterung gerathen könnte, wie in der Logik, ja man würde ſich des Lächelns nicht enthalten können, die abſolute Idee, d. i. Gott als abſolute Art definirt zu ſehen; da jedoch dieſe unwürdige Vorſtellung blos der Phänomenologie d. G. angehört, ſo bleibe dies dahin geſtellt. Im Ganzen ſtimme ich auch Hegel'n in Anſehung der Hoheit und ſchöpferiſchen Kraft der Idee bei; auch ich halte ſie nicht für tranſcendent, für eine blos ſubjective Form oder für das Jenſeits der Erſcheinungswelt; ich erblicke ihre Abbilder in der ganzen Natur wie in dem Geiſte: aber ich kann deshalb doch das Verhältniß zwiſchen der Idee und der Erſcheinung, nach der Angabe Hegel's, nicht für richtig halten. Er nennt nämlich dasjenige an den Dingen, was der Idee nicht entſpricht, Erſcheinung, das Endliche, Unwahre, und nimmt an, die objective und ſubjective Welt ſey ſchon durch ſich ſelbſt die Congruenz des Begriffs und der Realität; was der Idee nicht angemeſſen wäre, das wäre Nichts †). Hier wird den Dingen das Unmögliche zugemuthet, und ein Vorwurf über etwas gemacht, das ihnen gar nicht zur Laſt fallen kann. Ein endliches Ding entſpricht entweder der Idee gar nicht, weil es unfähig iſt, das unendliche, überſinnliche Weſen derſelben in

*) Logik 1ſter Bd. Einleitung S. XIV. 2ter Bd. S. 267 ꝛc.

**) Encyclop. S. 195 ꝛc.

***) Phänomenol. d. G. Vorr. S. LXVIII.

†) Logik 2ter Bd. S. 268—271.

ſich aufzunehmen, oder es entſpricht ihr durch ſeine Endlichkeit, Erſcheinung, weil eben dieſe zu ſeiner Natur gehört, welche es doch unmöglich verläugnen kann. Die Thierwelt z. B. iſt eine Idee, d. h. menſchlich ausgedrückt ein göttlicher Gedanke, der bei der Schöpfung in Raum und Zeit zur Erſcheinung werden ſollte. Dies geſchahe durch die einzelnen Thiere in der Mannichfaltigkeit ihrer individuellen Organiſation, ihrer Formen, Triebe und den fortſchreitenden Metamorphoſen, worin ihr Leben beſteht. Die Incongruenz der Idee und der Erſcheinung aber liegt darin, daß die Idee Eine, eine unendliche iſt, alle mögliche Thierformen in ſich begreifende, jedes Thier aber von dieſer unendlichen Vielheit nur eine einzige beſtimmte Form zur Erſcheinung bringt, die übrigen hingegen negirt, und ſo nur ein ſehr mangelhaftes, vergängliches Bild einer unvergänglichen Weſenheit darſtellt. So opfert es ſein Leben im Dienſte der höheren Macht, und dieſes ſein zeitliches Leben iſt ſo wenig das Unwahre, Zufällige an ihm, daß vielmehr ohne daſſelbe die Idee ſelbſt gar nicht zur Erſcheinung kommen würde.

Noch deutlicher zeigt ſich dieſes Alles im Praktiſchen, wo es zugleich deutlich wird, inwiefern die Idee ein Urbild, ein Subjectives, und zwar nicht ein Jenſeits, aber doch ein Intelligibles genannt werden kann. Wer eine Wiſſenſchaft ſtudirt, dem ſchwebt die Idee vor als ein höheres Bild, als das Ziel ſeines Strebens, als Etwas, das ſeyn kann und ſoll, ohne ſchon zu ſeyn. Dieſes Bild ſcheint aber zu wachſen, wenn man es nachbildet, und das Ziel ſich zu entfernen, je mehr man ſich demſelben zu nähern ſucht. Man muß entweder ſehr bornirt, oder im höchſten Grade eingebildet ſeyn, um dem Gedanken in ſich Raum zu geben, als gebe es in der Wiſſenſchaft nichts mehr zu thun, oder als werde durch die eigenen Leiſtungen die Idee der Wiſſenſchaft vollkommen realiſirt und abgeſchloſſen. Die Verwirklichung der Wiſſenſchaft ſelbſt aber geſchieht in der Erſcheinung und durch ſinnenfällige Mittel, ſo z. B. in Hegel's Syſtem durch die Perſönlichkeit des Urhebers, ſeinen ſchriftlichen und mündlichen Vortrag, den Buchſtaben; und wäre dieſes etwas blos Zufälliges, Willkührliches, Unwahres, ſo würde

ja dieſer Mangel auf das Syſtem ſelbſt zurückfallen, da in der Wiſſenſchaft Materie und Form zuſammenſtimmen müſſen, und, wie uns Hegel ſelbſt lehrt, wir uns in der Wiſſenſchaft an das Ausgeſprochene zu halten haben *). Ja ohne die Vorausſetzung des Sollens, einer Incongruenz der erſcheinenden Wiſſenſchaft und der Idee iſt das ganze Hegel'ſche Syſtem überflüſſig. Er ſagt: man ſolle die Philoſophie nicht deswegen verſchmähen, weil es ſo verſchiedene Philoſophieen gebe, und jede nur Eine Philoſophie, nicht die Philoſophie ſey, ſo wie der, welcher Obſt verlangt, nicht Kirſchen, Birnen, Trauben ꝛc. ausſchlagen dürfe **). Dann wäre aber ſein eigenes Syſtem in ſeiner Eigenthümlichkeit ſelbſt nur eine Art philoſophiſches Obſt, wo denn immer die Frage bliebe, ob es denn auch die beſte Sorte ſey, ob es ganz reif geworden, dem Magen wohl bekomme und der Geſundheit zuträglich ſey. Endlich gehört noch Eins hierher, obgleich es geringfügig erſcheinen könnte, nämlich dies, daß außer in der Vorrede mit zwei Worten, in der ganzen Phänomenologie des Geiſtes, und ſelbſt da, wo man es erwartet hätte, auf dem Standpunkte des abſoluten Wiſſens von der Idee nicht die Rede iſt; was doch wenigſtens ſo viel beweiſt, daß man ohne das Bewußtſeyn der Idee zur Philoſophie gelangen kann. Doch dies ſey genug von der Idee geredet.

Wie ein Strom, ſobald er einmal aus ſeinem Ufer getreten, wild hinſtürmend Alles, was ſich ihm in den Weg ſtellt, mit ſich fortreißt, ſo ſehen wir auch Hegel's Logik, nachdem ſie die Dämme der Ariſtoteliſchen durchbrochen, unbekümmert um deren Geſetze in immanenter Dialectik fortſtürzen, die ganze Natur und den Geiſt in den ewigen Strudel und magiſchen Kreislauf eines göttlichen Prozeſſes unerbittlich mit ſich fortwälzend. Iſt das Denken, wie Hegel will, abſolut identiſch mit dem Seyn, und folglich die ſubjectiven Denkgeſetze zugleich abſolut objectiv, ſo iſt es gleichgültig, mit welchem von beiden man anfängt, und die Naturgeſetze ſind eben ſo Ge-

*) Hegel's Werke 11ter Bd. S. 211.
**) Encyclopädie S. 20.

setze des Geistes. Der natürlichere Gang wäre gewesen vom Denken aus, weil die Logik die denkende Auffassung ihres Gegenstandes ist, und mithin die absolute Identität des Denkens und Seyns im Denken sich manifestirt; Hegel hingegen hat das objective Moment an die Spitze gestellt, und läßt erst aus diesem das Subjective hervorbrechen. So zerfällt die Logik ihrem Inhalte nach in die Logik des Seyns und des Denkens, in objective und subjective. Aber auch die Richtigkeit dieser Eintheilung zugegeben, wird doch jeder, der nicht von dem rectificirtesten, absoluten Alcohol der absoluten Logik bis zum Taumeln berauscht worden, Folgendes als nothwendig erachten: Erstens: Jedes Gebiet muß rein gehalten werden; es darf nichts in der subjectiven Logik stehen, was der objectiven angehört, und umgekehrt. Zweitens: Es darf nichts fehlen, was auf eine Stelle darin Anspruch machen kann; und Drittens: Da die Logik eine Darstellung Gottes ist vor der Schöpfung der Natur und des endlichen Geistes, so darf darin nichts Concretes vorkommen, was erst eine Folge der Schöpfung ist. Wider jede dieser Regeln hat Hegel auf eine auffallende, unverzeihliche Weise gefehlt. Ich will davon nur Einiges und nicht gerade in der Ordnung dieser Nummern anführen.

Erstens: Da das Werden und die ganze Bewegung von dem reinen Seyn an bis zur absoluten Idee nicht ohne Zeit möglich ist, so durfte die Zeit nicht in die Naturphilosophie verwiesen werden. Wollte man dagegen einwenden, vor der Schöpfung gab es keine Zeit, so würde man darauf erwiedern müssen: mit welchem Rechte denn die Hegel'sche Logik das göttliche Wesen, welches außer aller Zeit ist, als einen logischen Prozeß darstellt, durch dessen immanente Dialectik die einzelnen Momente kommen und schwinden, um sich zuletzt sämmtlich in die absolute Idee zu stürzen. Also entweder fällt das göttliche Wesen in die Zeit, oder, ist Alles in Gott zugleich, so hat die Logik Unrecht, welche diese Momente so darstellt, als ob jedes derselben auf einer bestimmten Stufe nothwendig eintrete, um in das folgende überzugehen, d. h. die ganze Logik in diesem Prozeß ist nichtig. Und die Zeit durfte auch schon

deswegen nicht als ein blos für Naturprozesse gültiges Moment der Mechanik betrachtet werden, weil sie eine allgemeine Form des Lebens ist, indem selbst das Wirken des Geistes in die Zeit fällt, so wie es auch an räumliche Organe geknüpft ist. Zweitens ist in der Logik von dem Endlichen und seinem Verhältniß zum Unendlichen die Rede, allein vor der Schöpfung hat die Kategorie der Endlichkeit keine Bedeutung, und wenn Gott frei sich zum Endlichen macht, so geschieht dieses erst durch die Schöpfung, durch die Offenbarung in Raum und Zeit. Ist aber, wie Hegel lehrt, das Endliche Eins mit dem Unendlichen, und ist das Unendliche, als ein Jenseits außer und über dem Endlichen vorgestellt, nur das schlechte Unendliche des Verstandes, so darf auch gar nicht von einem reinen Seyn die Rede seyn, wobei von allem Endlichen abstrahirt werden soll, weil dieses reine Seyn dann eine bloße Fiction ist. Drittens: Aus demselben Grunde darf in der Logik nicht die Rede von der Erscheinung seyn, weil diese Kategorie nur für eine Welt in Raum und Zeit Bedeutung hat. Sollte sie aber einmal so hoch gestellt werden, so durfte doch nicht dieselbe Logik lehren; diejenige Realität, welche dem Begriffe nicht entspricht, sey Erscheinung, das Subjective, Zufällige, Willkührliche, das nicht Wahrheit ist, der Gegenstand, wie er in der Anschauung oder Vorstellung ist *), weil damit das Wesen Gottes selbst zu einem Unwahren, Zufälligen wird. Viertens: Nicht in die Logik gehört die Atomistik. Die Atome der alten Atomistiker sind die kleinsten untheilbaren Ur-körperchen, welche von Ewigkeit im leeren Raume in senkrechter Richtung sich bewegend, zufällig davon abwichen, hierauf an einander stießen, abprallten, sich aber zugleich verwickelten und verfitzten, und so größere Körper, Massen, und nach und nach die ganze Körperwelt bildeten. Dabei läugneten sie die thätige Mitwirkung der Götter bei dem Entstehen dieser zufälligen, mangelhaften Welt. Nach Hegel aber ist der Gegenstand der Logik Gott vor der Schöpfung, worin zugleich dies liegt, daß er dann Schöpfer geworden. Es kann folglich von den Atomen erst bei der

*) Logik 2ter Bd. S. 13. 269.

Schöpfung der Natur die Rede seyn, oder die Atome sind entweder selbst das Göttliche, was absurd, oder ein Absolutes neben Gott, was der Idee Gottes widerstreitet. Fünftens: Aus demselben Grunde dürfen auch die Leibnitzischen Monaden in der Logik keine Stelle finden, da diese von Gott erst erschaffen worden, und die Eine unendliche, absolute Monas Gott selbst ist, als persönliches Wesen, wozu Gott in der Hegel'schen Logik sich erst am Ende des logischen Prozesses selbst entwickelt. Sechstens: Das Maaß ist auch eine Contrebande, welche durch Schleichhandel eingeschwärzt worden, denn das Unendliche ist maaßlos, das Maas ist etwas Subjectives, Relatives, welches ein Messendes voraussetzt. Siebentens: Vollends was darauf folgt von der specifischen Schwere der Körper, von der Neutralität, von den chemischen Stoffen, der Wahlverwandtschaft und den chemischen Stoffen überhaupt, gehört so offenbar in das Gebiet der Naturwissenschaft, theils der speculativen, theils der experimentellen, daß der Gedanke, dieses in die Darstellung Gottes vor der Schöpfung zu ziehen, kaum einem Schüler Hegel's nachgesehen werden könnte. Achtens: Da der ganze logische Prozeß von dem reinen Seyn an bis zur absoluten Idee ohne Kraft gar nicht denkbar ist, so durfte die Kraft nicht erst hintennach kommen, das reine Seyn kann nicht erst, nachdem es bereits mehrere Stufen seiner Verwandlung durchlaufen hat, zur Kraft werden, weil es ohne Kraft zu seyn gar nicht etwas anderes werden konnte, außer dem reinen Seyn. Und Neuntens: Da Hegel den Gegenstand der Philosophie ausdrücklich das Absolute nennt, so kann das Absolute doch nicht ein Product seyn, wozu die Wirklichkeit sich erst macht, und da auf diesem Standpunkte es noch keine endlichen Dinge giebt, folglich auch eigentlich kein Aeußeres im Gegensatze zu einem Inneren, so kann auch das Absolute nicht eine werdende Einheit des Innern und Aeußern seyn *).

Nicht besser sieht es mit der subjectiven Logik aus. In ihr tritt uns, nachdem sich der absolute, göttliche Begriff

*) vgl. Logik 1ster Bd. S. 79. 103. 96. 264. 292 ꝛc. 2tes Buch S. 197. 213 ꝛc.

zum Urtheil und Schluß beſtimmt hat, die Objectivität entgegen, als Uebergangsmoment zur unmittelbaren Selbſtbeſtimmung Gottes zum Seyn, zur göttlichen Exiſtenz *). Dieſer Uebergang iſt ſeiner Beſtimmung nach daſſelbe, was in der Metaphyſik ehedem als der Schluß von dem Begriffe Gottes auf ſein Daſeyn, oder als der ontologiſche Beweis vom Daſeyn Gottes vorkam, nur mit dem Unterſchiede, daß bei Hegel auf dieſer Stufe das reine Seyn noch gar nicht zur Perſönlichkeit Gottes reif iſt. Unbegreiflich iſt mir dabei dieſes, wie die Objectivität ſelbſt in die ſubjective Logik gehören kann, da ſie ja eben als ſubjectives Moment nicht objectiv iſt, und das Abſolute ſelbſt, welches doch der Gegenſtand der Philoſophie ſeyn ſoll, ſchon in der objectiven Logik zur objectiven Wirklichkeit gelangt iſt, und damit ſchon ipso facto der objective Begriff ſelbſt iſt. Und wozu beſtimmt ſich dieſer göttliche Begriff durch die Objectivität? Man traut ſeinen Augen kaum, wenn man erfährt, daß dieſes nichts Anderes ſey als der Mechanismus und die mechaniſchen Prozeſſe. Es iſt gewiß nichts dagegen einzuwenden, daß Hegel das Wort Mechanismus auch für das geiſtige Leben geltend gemacht hat, wie man ſchon im gemeinen Sprachgebrauch von einer mechaniſchen Reproduction der Vorſtellungen, einem Herplappern des auswendig Gelernten ohne den Begriff der Sache, einem mechaniſchen Handeln u. ſ. w. redet; aber dann iſt dieſer Ausdruck doch immer nur ein Bild, deſſen Begriff aus der Körperwelt ſtammt. Es mußte folglich dieſer Begriff in der objectiven Logik ſeine Stelle erhalten, und zwar, wenn anders dieſe Probleme in die Logik gehören, da, wo von den Atomen, von der Attraction und Repulſion die Rede iſt. Unbegreiflich aber bleibt es, wie der Begriff in ſeiner Selbſtbeſtimmung zur Objectivität, nicht zur lebendigen, beſeelten Einheit wird, ſondern zu mechaniſchen Objecten herabſinkt, die in eine blos äußere Beziehung zu einander gerathen, welche ihrer eigenen Natur fremd iſt, und obgleich mit einer gleißenden Einheit oberflächlich übertüncht, doch nur zu einer Zuſammenſetzung, Vermiſchung, einem Haufen, einer Maſſe

*) Logik 2ter Bd. S. 196.

gelangen. Man sieht zugleich hieraus, daß diese Objectivität etwas ganz anderes ist als der vorgespiegelte ontologische Beweis des Daseyns Gottes. Was vom Mechanismus, dasselbe gilt auch von dem Chemismus, dessen richtige Stelle in der Naturphilosophie ist. Versteht Hegel auch unter dem Chemismus nicht blos den eigentlich so genannten chemischen Prozeß, sondern auch die meteorologischen Verhältnisse, so wie die Geschlechtsverhältnisse, imgleichen Liebe und Freundschaft *), so gehört doch dieses Alles nicht in das System göttlicher Begriffe, weil diese Prozesse ja noch gar nicht thätig sind, oder es müßte mit eben demselben Rechte auch vom Lichte, der Wärme, von dem Magnetismus, Galvanismus ꝛc. die Rede seyn. Wie auch Hegel die Logik erklären mag, als Darstellung Gottes vor der Schöpfung, als System der reinen Vernunft, oder der schöpferischen Kategorieen als Ur-Typen der Dinge, nirgends will der Chemismus hineinpassen, oder es gehören dazu auch die übrigen Prozesse: auf keinen Fall aber gehören sie in die subjective Logik.

Noch größer ist die Inconvenienz und der Sprung in dem folgenden Momente, indem der Chemismus sich in die Teleologie verliert. Es ist doch wahrhaftig gar zu komisch, daß die Teleologie, welche erst durch die Wahrnehmung einer wunderbaren Ordnung, Harmonie und Zweckmäßigkeit in der Natur und in unserm eigenen Leben unser Gemüth zu Gott leitet, zu einem nothwendigen Momente in der Darstellung Gottes vor der Schöpfung gemacht wird, welches an die Parodie der Iliade erinnert, worin Troja mit Vierundzwanzig-Pfündern beschossen wird. Selbst die Idee und das Leben werden zu bloßen verschwindenden Momenten, was jedoch, weil es wenigstens zweideutig ist, wie es eigentlich mit der Idee gemeint sey, unser Interesse noch ganz besonders in Anspruch nimmt.

Wir müssen daher unsere Aufmerksamkeit auf die innerste Springfeder des ganzen Systems richten, um zu erkennen, ob sie auch von der Beschaffenheit ist, daß sie alle einzelne Räder dieser großen Maschinerie des Gedankens in Bewegung zu setzen

*) Logik 2ter Bd. S. 227.

vermag. Dieſe Springfeder iſt nun nichts anderes als die Dialectik, deren Eigenthümlichkeit ſchon oben geſchildert worden. Zuvörderſt verdiente wohl die willkührliche Erklärung der Dialectik eine Rüge, indem dieſe weder auf die Platoniſche noch auf die Ariſtoteliſche Dialectik paßt *). Zwar hat die Platoniſche Dialectik allerdings zum Theil die Abſicht, beſchränkte Behauptungen durch ſich ſelbſt aufzulöſen oder zu widerlegen; man kann aber nicht darthun, daß ſie nur dieſe Abſicht habe, und keine höhere, oder daß überhaupt ihr Reſultat das Nichts ſey. Selbſt da, wo eine Schrift durch Zerſtörung der ſophiſtirenden Verſtandesanſicht von der Ideenwelt ſich ſcheinbar in Nichts auflöſt, fehlt es entweder nicht an Hinweiſungen auf die Ideen, oder eine folgende Schrift ſchließt ſich an jene an, und leitet den Leſer auf den höheren Standpunkt, von welchem aus ein verklärendes Licht auf jene räthſelhaften Probleme fällt. Und ſeine gediegenſten Schriften, wie die Republik, der Timäos, das Gaſtmahl und der Philebos, anderer nicht zu gedenken, haben doch wahrhaftig des Poſitiven ſo viel, daß nur Unkunde oder Uebelwollen ihren Werth ſo ſehr herabzuſetzen vermag. Auch möchte wohl der Unterſchied zwiſchen der Dialectik und der Speculation, in der von Hegel angegebenen Weiſe, ſich nicht rechtfertigen laſſen, indem das Dialectiſche oder negative Moment ſich nicht blos durch das ganze Syſtem hindurchzieht, ſondern das ganze dreigliedrige Schema des logiſchen Prozeſſes in der Theſis, Antitheſis und Syntheſis, oder als Begriff, Urtheil und Schluß, ja eben der Verlauf der Dialectik iſt, ſo daß, wenn ſie mehr iſt als ein bloßer Mechanismus der Gedanken, das Poſitiv-Vernünftige, als die Einheit der entgegengeſetzten Beſtimmungen nicht außer den Grenzen ihrer Function liegen kann. Und in der That iſt eigentlich das Negative die elaſtiſche Feder und Seele des ganzen Syſtems, deſſen es gar kein Hehl hat. Die Wahrheit als Subject iſt reine Negativität, wodurch eine Entzweiung, ein Widerſpruch in das Erſte, oder Unmittelbare geſetzt, aus welchem aber, indem eine zweite Negation den Widerſpruch

*) Logik Einleitung S. XXI. u. Encyclop. S. 93—95.

ſelbſt negirt, die erſte Unmittelbarkeit wiederhergeſtellt wird *). Eine große Rolle in dieſem Drama negativer Macht ſpielen die Vermittelung und die Unmittelbarkeit, aber es iſt im Grunde auch nichts Anderes als eine Spielerei. In dem Begriffe der Vermittlung, welche die reine Negativität ſelbſt iſt, liegt ſchon das Werden, es kann folglich kein Product dieſer Vermittlung ein Unmittelbares genannt werden, Hegel aber nennt eben da, wo er die Vermittlung erklärt, den Embryo, der wohl an ſich Menſch iſt, aber nicht für ſich, und dieſes erſt durch gebildete Vernunft wird, in dieſer Wirklichkeit, als Reſultat einfache Unmittelbarkeit, ingleichen den Unterſchied zwiſchen der Unendlichkeit und Endlichkeit, der überſinnlichen und erſcheinenden Welt, das unglückliche, in ſich entzweite Bewußtſeyn, und deſſen Realität, ſo wie den Geiſt und die Sittlichkeit, das Wiſſen der Vernunft von dem Rechten und Guten, das ſittliche Seyn der Familie, das moraliſche Bewußtſeyn, das Lichtweſen, welches doch lauter Reſultate der Vermittlung ſind, das unmittelbare Seyn, ja ſelbſt die höchſten Reſultate, die Menſchwerdung des göttlichen Weſens, und das Wiſſen werden als unmittelbare bezeichnet **). Daſſelbe Spiel wird fortgeſetzt in der Logik und der Encyclopädie. Da iſt bald von dem Weſen als einem Unmittelbaren, bald von unmittelbaren Urtheilen und Schlüſſen, von der unmittelbaren Idee, von einer unmittelbaren Beſtimmung der Natur, einer unmittelbaren Materie, von dem unmittelbaren Geiſte, und Gott weiß von welchen Unmittelbarkeiten noch ſonſt die Rede.

Mit der Negativität iſt zugleich der Widerſpruch zum mächtigſten Hebel dieſer immanenten Dialectik geworden. Die Bedeutung des Satzes des Widerſpruchs in der Logik iſt: es ſollen die widerſprechenden Vorſtellungen aus dem Denken entfernt werden, weil ſie daſſelbe zerſtören. Nach Hegel aber iſt

*) Phänomenol. Vorr. S. XXI, Logik Einleit. S. XX ꝛc. 2ter Bd. S. 372—389.

**) Phänomenol. Vorr. S. XXIV. und S. 98. 141. 156. 292. 307. 314. 360. 386. 549. 582. 642. 709. 761.

der Widerſpruch die Wurzel aller Bewegung und Lebendigkeit, nur inſofern ein Ding in ſich ſelbſt einen Widerſpruch hat, bewegt es ſich, hat Trieb und Thätigkeit. So iſt die Bewegung ſelbſt der daſeyende Widerſpruch. Jeder Unterſchied, Gegenſatz, jedes Negative gegen ein Poſitives iſt ein geſetzter Widerſpruch. In dieſem Widerſpruche geht es jedoch nicht unter, ſondern es hält ihn aus, es greift durch eine poſitive Beſtimmung über ſeine negative über, hebt damit den Widerſpruch ſelbſt wieder auf, und ſtellt ſich in der erſten Unmittelbarkeit wieder her *).

Hier werden ganz verſchiedene Begriffe mit einander verwechſelt. Das Geſetz des Widerſpruchs, logiſch angeſehen, bezieht ſich auf die Verknüpfung entgegengeſetzter Vorſtellungen in Einem und demſelben Momente: z. B. ein Saamkorn kann nicht ohne Widerſpruch zugleich als Stamm oder Blüthe, ein neugebornes Kind nicht als Jüngling gedacht werden, es kann folglich auch objectiv nicht beides zugleich ſeyn. Wohl aber können dieſe Momente nach einander eintreten, das Saamkorn kann Stengel, Blatt, Blüthe, das Kind Knabe, Jüngling, Mann werden, und beide müſſen dieſe Metamorphoſen durchlaufen, um zu den höheren Stufen zu gelangen. Es iſt alſo der Wahrheit vollkommen gemäß, daß ein Saamkorn nur zur Blüthe und Frucht werden kann durch fortgeſetzte Negation der früheren Zuſtände und einen inneren Widerſtreit ſeines eigenen Seyns. So weit iſt Alles der Logik gemäß. Dagegen giebt es ein beharrliches Seyn der Dinge, welches nicht durch Negation ſeiner ſelbſt in den Widerſpruch hineingezogen wird. So bleibt die Pflanze in allen Stadien ihres Lebens immer Pflanze, ohne je zur thieriſchen Empfindung, viel weniger zu der Anſchauung, Vorſtellung und dem höheren Leben des Geiſtes zu gelangen. Die Pflanze als anſchauend zu denken iſt ein Widerſpruch, der blos in das ſubjective Denken fällt, und weil die Pflanze ſelbſt in ihrem objectiven Seyn davon frei iſt, durch keine Dialectik vermittelt werden kann. Daſſelbe gilt auch von den abſoluten Wahrheiten, wie den philoſophiſchen und mathe-

*) Logik 2tes Buch S. 77. 2ter Bd. S. 387.

matiſchen. So hat das Gute einen abſoluten Werth durch ſich ſelbſt, welcher durch keine Dialectik negirt, in das Gegentheil verwandelt, und zu einem fließenden Moment herabgewürdiget werden kann. Eben ſo das Rechte und das Schöne. Bei Hegel dagegen werden alle dieſe Begriffe durch den Widerſpruch in einander gewirrt; und indem er den Widerſpruch abſolut und ganz allgemein nimmt, von dem Seyn eines jeden Weſens, von dem logiſchen Seyn an durch die ganze Natur und den endlichen Geiſt bis zur Philoſophie, welche ſelbſt nur durch dieſen Widerſpruch beſteht, ſchwillt das ganze Syſtem zu einem ungeheueren Strom an, welcher Alles, was dem Menſchen das Liebſte auf Erden iſt, mit ſeinen Wellen umſchlingt; und wo zwar einzelne Geſtalten augenblicklich auftauchen, und flehend die Arme nach Rettung auszuſtrecken ſcheinen, aber erbarmungslos fortgeriſſen gar bald aus unſern Augen ſchwinden, um andern zu weichen.

Zwar ſucht Hegel dieſen verderblichen Folgen dadurch vorzubeugen, daß er verſichert, der Widerſpruch werde nicht blos geſetzt, ſondern auch aufgehoben, und durch eine Negation der Negation werde die erſte einfache Unmittelbarkeit wiederhergeſtellt. Allein wie wenig damit geſagt ſey, leuchtet jedem ein, welcher, von dieſer melodiſchen Sirenenſtimme nicht bethört, dem Syſteme durch die glatte Epidermis bis zum Fleiſche und Blute dringt. Denn würde durch die zweite Negation die erſte Unmittelbarkeit des Seyns wiederhergeſtellt, ſo bliebe man auf derſelben Stelle, und die ganze Bewegung wäre ſo, als wenn jemand einen Schritt thäte, um das unmittelbare Seyn des Stillſtehens zu negiren, aber durch Negation dieſes Schrittes wieder in die erſte Poſition zurückträte, wo er gewiß ſicher ſeyn könnte, nicht vom Flecke zu kommen. In der Hegelſchen Dialectik dagegen iſt die Aufhebung der erſten Negation nicht eine Wiederherſtellung der erſten Unmittelbarkeit, ſondern ein Fortſchritt und eine Erhebung auf eine höhere Stufe, wodurch das erſte einfache Moment verwandelt wird. So fängt die Phänomenologie d. G. mit der ſinnlichen Gewißheit an, dieſe verwandelt ſich aber in Wahrnehmung, in Kraft und Verſtand, in das Selbſtbewußtſeyn, in die Vernunft in ihren mannich-

faltigen Formen, in den Geiſt, in die ſittliche Welt, in den Rechtszuſtand, in die Moralität, und ſteigert ſich ſo immer höher durch die Religion und Kunſt zum abſoluten Wiſſen. Hier angelangt geht der Prozeß in den logiſchen über und wird nun reines Seyn. Dieſes wälzt ſich durch die immanente Dialectik fort zum Werden, es wird Daſeyn, Beſtimmtheit, Unendlichkeit, Fürſichſeyn, Quantität, Weſen, als Reflexion in ſich, Erſcheinung und Wirklichkeit, hierauf Begriff, Urtheil, Schluß, Mechanismus, Chemismus, Teleologie, Idee, Leben, Erkennen, und zuletzt abſolute Idee. Dieſe nun, von derſelben ewigen Unruhe getrieben, wird Natur, Raum und Zeit, Materie und Bewegung, Licht, Element, Schwere, Klang, Wärme, Farbe, Electricität, Chemismus, Galvanismus, Gebirg, Pflanze, Thier, Menſch, und zwar zunächſt ſubjectiver Geiſt, in der Anthropologie, Phänomenologie des Geiſtes und Pſychologie, dann objectiver in dem Rechte, der Moralität und der Sittlichkeit, und zuletzt abſoluter Geiſt in der Kunſt, der geoffenbarten Religion und der Philoſophie, und zwar der Hegel'ſchen, wo denn das Individuum denſelben Prozeß wieder von vorn anfangen kann. So findet dieſe Dialectik ihr Vorbild in dem unaufhörlich zeugenden, aber ſeine Geburten wieder verſchlingenden Chronos. Nicht die ewige, erhaltende Liebe hat hier ihren Thron errichtet, ſondern der Geiſt, der ſtets verneint, weil Alles, was hier entſteht, werth iſt, daß es zu Grunde geht; Mephiſtopheles iſt der Patron, den dieſes Völkchen nie ſpürt, und wenn er es beim Kragen hätte. Sehr naiv ſagt Hegel ſelbſt: die Philoſophie mahle ihr Grau in Grau, wenn die Geſtalten alt geworden, die Eule der Minerva beginne erſt mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug, und das abſolute Wiſſen erkenne in den vorangehenden Geſtalten nur die Schädelſtätte des abſoluten Geiſtes, und dieſer Schädel wird zum Kelch, aus welchem ihm ſeine Unendlichkeit ſchäumt *). So iſt es. Das ganze Syſtem gleicht einem weiten Kirchhofe und Murtener Beinhauſe, in welchem bei ein-

*) Grundlinien der Philoſ. des Rechts. Vorr. S. XXIV. Phänomenol. S. 765.

brechender Dämmerung die Schatten der Abgeſchiedenen umgehen, und der kleine Todesprophet, das Käuzchen, ſein klägliches Geſchrei erhebt. Wegen dieſer Gemüthloſigkeit der ganzen Anſicht, wozu ſich im Folgenden noch mehrere Belege finden werden, dem Unerbittlich-Herben der einzelnen Beſtimmungen hat man nicht mit Unrecht Schelling's Worte über Spinoza auf Hegel angewendet *). Nur iſt Hegel verführeriſcher. Spinoza macht kein Geheimniß daraus, und geſteht es mit liebenswürdiger Offenheit, daß er die moraliſche Freiheit für Einbildung, einen perſönlichen Gott nach anthropomorphiſtiſcher Vorſtellung für einen Wahn hält, und wir können ihm deswegen nicht zürnen, da er denſelben Gott, welchen ſein Verſtand verwarf, im Herzen trug, und durch ſein Leben bekannte. Hegel dagegen ſpricht viel von einem perſönlichen Gott, von der Dreieinigkeit, von der Schöpfung, von der Freiheit, von Sittlichkeit, Tugend, und von Allem, was dem Menſchen theuer iſt; er führt damit den Leſer irre, welcher durch den dictatoriſchen Ton eingeſchüchtert, ſeine Zweifel kaum ſich ſelbſt zu geſtehen wagt, und ſich leicht überredet, er beſitze dieſes Alles im Syſtem ungeſchmälert, weil es darin aufgenommen iſt, ohne zu bemerken, daß dieſelbe Dialectik, deren Räder dieſe Ideen heraufwinden, ſie auch wieder nach unten treibt, indem ſie ihr nur fließende Momente ſind, und ſo der Zuſtand des Leſers nur der unglückſelige des Tantalus iſt, dem ein grauſames Geſchick die Früchte in dem Augenblicke entzieht, in welchem er ſie zu koſten verſucht. Ich ehre Hegel auch als Menſch viel zu ſehr, als daß ich ihn der Sophiſtik und Heuchelei beſchuldigen ſollte; ich bin feſt überzeugt, daß Religion ſein Gemüth durchdrang, ſein Herz für Freiheit und Tugend feurig ſchlug, und er glaubte, in ſeinem Syſteme die theuerſten Gegenſtände der Menſchheit für immer geſichert zu haben; allein er täuſchte ſich über ſeine eigene Dia-

*) Schelling's philoſ. Schriften 1ſter Bd. Landshut 1809. S. 418, vgl. Weiße über den gegenwärtigen Standpunkt der philoſophiſchen Wiſſenſchaft, in beſonderer Beziehung auf das Syſtem Hegel's. Leipzig 1829. S. 120.

lectik und bemerkte nicht, daß der Boden, welcher ſie tragen ſollte, vulkaniſcher Natur war.

Damit hängt noch eine andere Eigenſchaft ſeiner Dialectik zuſammen, welche für die Einſicht in das Syſtem von der allergrößten, entſcheidenden Wichtigkeit iſt. Es wird nämlich die Dialectik vorgeſtellt als eine Bewegung, und zwar als eine ſolche Bewegung, wodurch das erſte unmittelbare Moment in ſeinen Grund zurückgeht, dieſer ſich wieder in ſeinen höheren Grund verliert, ſo daß das Abſolute weſentlich als Reſultat erſcheint, und erſt nach vollbrachter Bewegung dasjenige iſt, was es in Wahrheit iſt *). Die Ordnung der einzelnen Momente erhält daher im Speculativen die Bedeutung, daß das zunächſt als Folgendes Geſtellte vielmehr das abſolute Prius, die Wahrheit deſſen iſt, durch das es als vermittelt erſcheint **). Philoſophie zeigt daher das Abſolute in ſeiner Thätigkeit, in ſeinen Hervorbringungen, und dies iſt der Weg des Abſoluten für ſich ſelbſt zu werden, zum Geiſt, und Gott iſt ſo das Reſultat der Philoſophie, von welchem erkannt wird, daß es nicht blos das Reſultat iſt, ſondern ewig ſich hervorbringt, das Vorhergehende iſt. Der Ausdruck Reſultat bedeutet eben die abſolute Wahrheit, wodurch es zugleich aufhört, Reſultirendes zu ſeyn; Gott, als Reſultat, iſt, inſofern er das Letzte iſt, eben ſo ſehr das Erſte; als Reſultat reſultirt er aus ſich ſelbſt, nicht aus einem andern. Die Natur, der endliche Geiſt, der Wille ſind Verleiblichungen der abſoluten Idee, beſtimmte Geſtaltungen, beſondere Weiſen der Erſcheinung der Idee, Geſtaltungen, in denen die Idee noch nicht durchgedrungen iſt zu ſich ſelbſt, um als abſoluter Geiſt zu ſeyn ***). Dieſe geiſtige Bewegung iſt nicht blos die abſolute Methode des Erkennens, ſondern zugleich die immanente Seele des Inhalts ſelbſt. Und

*) Phänomenolog. Vorr. S. XXIII ꝛc. S. 12—21. Logik 1ſter Bd. S 9.

**) Encyclopädie S. 505.

***) Vorleſ. über die Philoſ. der Religion 1ſter Band S. 18. 48 ꝛc. 60 ꝛc.

die Fortbewegung des Bewußtseyns selbst beruht, wie die Entwicklung alles natürlichen und geistigen Lebens, auf der Natur der reinen Wesenheiten, die den Inhalt der Logik ausmachen. Die Logik, als System der reinen Vernunft, enthält nicht blos die absolute Form, sondern auch die absolute Materie, die Wahrheit an sich, ohne Hülle. Die Methode ist daher von ihrem Gegenstande und Inhalte nichts Unterschiedenes; denn es ist der Inhalt in sich selbst, die Dialectik, die er an sich selbst hat, welche ihn fortbewegt *).

Nach diesem unzweideutigen Buchstaben sind für die Dialectik Hegel's diese beiden Punkte characteristisch. Erstens: Die Methode hat nicht blos subjectiven Gehalt, sondern auch objectiven, sie ist mit ihrem Gegenstande selbst identisch. Und Zweitens: Die Ordnung der Momente ist diese, daß das erste das niedrigste ist, das zweite aus ihm durch Bewegung entspringende der höhere Grund des ersten, welches eben so in das dritte als in seinen höheren Grund übergeht, und folglich das letzte, das Resultat der ganzen Bewegung das absolute Prius, der absolute, höchste Grund aller. Ist demnach die Ordnung der Momente im System so: A. B. C. D. E. F, so ist sie objectiv, die umgekehrte: F. E. D. C. B. A, und zwar deswegen, weil der einfache Ausgangspunkt der Phänomenologie d. G. das sinnliche Bewußtseyn eigentlich Resultat ist, nämlich der nothwendigen Offenbarung Gottes nach den ewigen Kategorieen, als den Bewegerinnen des logischen Prozesses. Die umgekehrte Ordnung kann deshalb als die Probe der ganzen Dialectik angesehen werden, welche wir hiermit machen wollen, um zu sehen, ob die Rechnung richtig ist.

Hier stoßen wir nun sogleich auf eine große Schwierigkeit in Ansehung des Inhalts der drei Haupttheile des Systems. Die Naturphilosophie und die Philosophie des Geistes haben einen concreten Inhalt, der eine Bewegung in sich, ein eigenthümliches Leben hat, als Folge seiner Kraft, und wo mithin auch ein natürlicher Uebergang von einer Stufe zur andern statt

*) Logik, Vorr. S. IX. Einleit. S. XII ꝛc. XXI.

finden kann, wie wir dieſes in der Natur und der Geſellſchaft täglich ſehen. Nicht ſo in der Logik. Der Gegenſtand der Logik iſt das Abſtracte, und zwar fängt ſie mit der reinen Abſtraction an, mit dem reinen Seyn, in welchem nichts anzuſchauen noch zu denken iſt; es iſt das leere Denken, in der That nicht mehr noch weniger als Nichts, d. h. was noch nichts Concretes iſt, weder Gott, als das abſolut-concrete Weſen, noch Natur oder endlicher Geiſt, aber dieſes Alles werden kann *). Wollen wir nun auch darüber ein Auge zudrücken, daß das ſo ſehr verachtete leere Denken hier auf einmal zu hohen Ehren kommt, indem es zu einem Moment des logiſchen, d. i. göttlichen Lebens erhoben wird, ſo iſt doch wohl ſo viel gewiß, daß ein jedes Abſtractum ein Product des abſtrahirenden Verſtandes iſt, mit dieſem ſteht und fällt, an ſich aber jedes Lebens und jeder Bewegung ermangelt. Der wirklichen Weſen giebt es drei: Gott, und die Natur und der endliche Geiſt, ſeine Schöpfung. Allein von allen dieſen iſt beim reinen Seyn noch gar nicht die Rede. So wenig nun irgend ein abſtracter Begriff eine reelle Bewegung in ſich ſelbſt hat, ſondern nur eine geborgte in dem denkenden Geiſte, ſo wenig hat auch das reine Seyn eine Bewegung an ſich, ſondern nur in dem Bewußtſeyn des Philoſophen, welcher hinter den Couliſſen ſtehend dieſe Marionnette an dem Faden zieht. Hegel ſagt: Der Anfang der Wiſſenſchaft iſt das reine Seyn, welches nichts vorausſetzt, die reine Abſtraction, A. Dieſes reine Seyn iſt ſo nicht mehr oder weniger als Nichts, B. Zwar werden beide, Seyn und Nichts, A und B im Anfange unterſchieden, denn der Anfang weiſt auf etwas Anderes hin, das Seyn, was werden ſoll, aber er enthält eben ſo ſehr das Seyn ſchon in ſich, er iſt ihre ununterſchiedene Einheit, und ſo ſind das reine Seyn und das reine Nichts daſſelbe, jedes verſchwindet in ſeinem Gegentheil; und eben dieſe Bewegung iſt das Werden **). Es gehört

*) Logik 1ſter Bd. S. 22. Encyclopädie S. 99.

**) Logik S. 12—23. Nach einem Erläuterer Hegel's iſt ſogar das Seyn eigentlich gar nicht das Seyn, ſondern das Nichts, und das Werden iſt concret. Wie tief! Alſo ſo wird Hegel von den Seini-

gewiß nicht viel Verstand dazu, um einzusehen, daß, wenn das Nichts dasselbe ist mit dem reinen Seyn, der Philosoph zwar, indem er das Nichts denkt, einen neuen Begriff oder richtiger Ausdruck gefunden, und auf diese Weise sein Denken sich fortbewegt hat; daß aber diese Bewegung vom reinen Seyn zum Nichts und umgekehrt, keine reelle Bewegung des Seyns selbst an sich ist, sonst müßte ja auch der Gedanke, ein Körper bewege sich im Raume von dem Punkte a nach b, eine reelle Bewegung dieses Körpers seyn, was gewiß niemand im Ernste wird behaupten wollen.

Im Werden liegt Folgendes: a) ein Seyn, welches etwas werden soll. b) ein Seyn, das noch nicht ist, welches aber werden soll; und c) eine Negation des ersten, unmittelbaren Seyns, damit es das wirklich wird, was es werden soll. So ist z. B. das Saamkorn das Seyn, welches zum Blatt, zur Blüthe u. s. w. werden soll, das Blatt das Seyn, welches erst werden soll, und auf daß es dieses werden könne, muß das Seyn des Saamkorns aufgehoben werden. Das Blatt-Seyn und Blüthe-Seyn ist daher ein von dem Saamkorn verschiedenes Seyn der Pflanze, in welchem zwar das Seyn des Saamkorns der Substanz nach erhalten worden, der Form nach aber untergegangen ist. In der Hegel'schen Dialectik dagegen ist das Nichts, als das zweite Glied, oder der zweite Factor, nur dasselbe, was das Seyn ist, und folglich findet eigentlich gar keine Bewegung statt, es ist immer das reine Seyn, und die nächste Stufe, das Werden, ist eine sophistisch-erschlichene. So wird das Werden mit Recht eine haltungslose Unruhe genannt, die in ein ruhiges Resultat zusammensinkt *), weil sie eine bloße Spiegelfechterei ist. Ist aber einmal das Werden erschlichen, so ist es auch das nächste Moment, das Daseyn, d. h. das bestimmte Seyn,

---

gen verstanden! vgl. Erläuterung der Hegel'schen Lehre über Seyn, Nichts und Werden. Berlin 1829. S. 26. 27. Mit wie viel Geist diese kleine Schrift geschrieben ist, zeigt unter anderm die Anekdote von dem Besenbinder S. 15, worin der Verf. sich selbst zum Sprechen geschildert hat.

*) Logik S. 44.

weil wir noch gar nicht von der Stelle gekommen ſind, und eben ſo die Realität, weil das reine Seyn eine bloße Abſtraction iſt, und dann die übrigen Momente, welche an einer blos imaginären Kette hängen.

Wir haben ferner oben geſehen, daß die einzelnen Momente der Logik von dem reinen Seyn an bis zur abſoluten Idee gar nicht in der Folge gedacht werden können, in welcher ſie in der Logik aufgeſtellt worden ſind, theils weil das Gleichzeitige und Zuſammengehörige auseinander geriſſen worden, theils das dem Begriffe nach Frühere zum Späteren geworden, theils endlich das Concrete des endlichen Geiſtes und der Natur mit dem Abſtracten verwechſelt worden. Da aber Hegel ſich noch eine verborgene Thüre, durch welche er uns entſchlüpfen kann, offen gehalten hat in der Verſicherung, die Ordnung der logiſchen Momente ſey eigentlich ſo zu denken, daß jedes nächſtfolgende Glied, welches in der Logik als das Reſultat des vorhergehenden erſcheint, in Wahrheit deſſen Grund iſt, welcher ſelbſt in ſeinem nächſten Grunde zu Grunde geht, bis ſich zuletzt alle Momente in den abſoluten Grund verlieren, der wie das abſolute Prius, ſo die abſolute Kette aller einzelnen Glieder iſt; ſo wollen wir noch einen Verſuch machen, um zu ſehen, ob die Figuren dieſes großen Dramas, welche in ihrer natürlichen Stellung, wie der Schöpfer derſelben ſelbſt ſagt, in einem bacchantiſchen Taumel ſind, an denen kein Glied nicht trunken iſt*), vielleicht, ähnlich jenem Kinderſpielzeuge, dem Stehauf, feſter ſtehen, wenn man ſie auf den Kopf ſtellt.

Hiernach würde alſo das Reſultat der ganzen Logik, die in die reine Perſönlichkeit ſich zuſpitzende abſolute Idee, die reichſte, aber zugleich concreteſte und ſubjectivſte Stufe, der Zeit nach die erſte ſeyn, d. h. das Ewige, Gott vor der Schöpfung, und der logiſche Prozeß Gottes hätte nun ſeinen Verlauf in folgenden Stadien. Die abſolute Idee wird zuerſt Idee des Guten, dann Beweis und Lehrſatz; hierauf Eintheilung, Definition, ſynthetiſches und analytiſches Erkennen, und ſo Idee der Wahrheit und des Erkennens; die Idee des Erkennens geht in die

*) Phänomenolog. d. G. Vorr. S. LVI.

Gattung, in den Lebensprozeß, und in das lebendige Individuum über und gelangt durch die Idee an das Ende des ersten Stadiums. Das zweite Stadium fängt mit der Teleologie an, geht durch den Chemismus und Mechanismus in die Objectivität und das dritte durch Schluß, Urtheil und Begriff in die Subjectivität. Die Subjectivität, als das Ende der subjectiven Logik, schlägt nun in die objective aus. Sie wird erst Wechselwirkung, dann Causalität, Substanz, dann verwandelt sie sich in die Wirklichkeit und ins Absolute, hierauf in Kraft, Verhältniß, Erscheinung, Grund, Widerspruch, Identität, Wesen, Maaß, Größe, Qualität, und endet mit dem reinen Seyn.

So aber kann doch die reale Folge der einzelnen Kategorieen im Systeme der göttlichen Denkbestimmungen vor der Schöpfung unmöglich gedacht werden. Man müßte ja sonst annehmen, Gott verwandele sich in einen Lehrsatz, in eine Definition, in das synthetische und analytische Erkennen, ehe er erkennt, und bevor er noch Kraft ist, er sey anfangs absolute Idee, aber noch nicht das Absolute, zu dem er sich erst selbst macht, er sey schon Chemismus und Mechanismus, noch ehe es einzelne Objecte, und eine Attraction und Repulsion giebt, er werde erst Schluß, ohne vorher Urtheil und Begriff zu seyn, u. d. g., was dem gesunden Menschenverstande so wie allen Gesetzen der Wissenschaft gleich widerstreitet.

Eine noch häßlichere Mißgeburt kommt zum Vorschein, wenn man sich die einzelnen Momente der Philosophie des Geistes und der Naturphilosophie in der vorgeschriebenen umgekehrten Ordnung denkt. Hier ist das Letzte, mithin objectiv das Erste, die Philosophie in ihrer Einheit mit dem persönlichen Gotte, d. i. Herr Hegel selbst. Der persönliche Gott wird zuerst geoffenbarte Religion, dann Kunst, dann Weltgeschichte, Staat, Familie, Sittlichkeit, Moralität, praktischer, theoretischer Geist, Bewußtseyn, Seele, menschlicher Leib, Thier, Pflanze, Gebirg, chemischer Prozeß u. s. w., und zuletzt Zeit und Raum. Hiernach gab es also eine Religion, eine Kunst, und Staaten, ehe es Menschen gab, Menschen, als noch kein Thier, keine Pflanze, keine Erde da war, eine Erde, aber noch ohne Elemente,

Elemente, aber noch weder Materie, noch Raum oder Zeit; und zugleich waren Religion und Kunst der Grund der Weltgeschichte, die Weltgeschichte der Grund der Staaten, diese der Grund der Familien, die Familie der Grund der Menschen, der Mensch der Grund der Thiere, und durch sie der Pflanzen, der Steine u. s. f., und das letzte Product Zeit und Raum. Die Genesis der Welt so zu denken, wäre Unsinn.

Leidet nun auf diese Weise, wie sich aus unserer Prüfung ergeben hat, der logische Prozeß in seinem natürlichen Verlaufe an mancherlei Inconsequenzen und Widersprüchen, verfällt aber nach der vorgeschriebenen umgekehrten Ordnung gedacht in Unsinn, so ist wohl klar, daß das ganze System ein krankhafter Organismus ist, und daß die absolute Methode, welche ihm die Unsterblichkeit gewähren sollte, vielmehr dazu gedient hat, seine hektische Constitution zu verrathen, welche durch Schminke und einen prachtvollen Anzug nur leicht verdeckt wird.

Drittes Capitel.

Von der Naturphilosophie.

Hätte Hegel mit seiner Logik nichts weiter beabsichtiget, als ein System der Kategorieen oder Ur-Begriffe, welche die ideale Substanz unsres ganzen Wesens, so wie der Natur ausmachen, in ihrem innern Zusammenhange dargestellt, ohne damit unmittelbar die Gottheit in Berührung zu bringen, so würde ich wahrscheinlich noch immer ihm zur Seite stehen. Die Grundidee des ganzen Systems hätte gerettet werden können, auch wenn ich über die Stellung der einzelnen Momente eine andere Ansicht hätte festhalten müssen. So war es jedoch von Hegel nicht gemeint; dies schien ihm nicht hoch genug. Jener logische Prozeß der reinen Denkbestimmungen sollte nicht blos eine Darstellung Gottes seyn vor der Schöpfung, sondern es sollten diese Begriffe zugleich die Muster so wie die inneren Bildner der endlichen Natur, des Geistes und aller concreten Wissenschaften seyn. Die absolute Idee soll die Schöpferin

der Natur seyn, sie soll sich außer sich setzen in Raum und Zeit, und die Natur frei aus sich entlassen *).

Es freut mich nicht, sondern es kann nur ein wehmüthiges Gefühl erregen, einen Denker, wie Hegel, in einem so großen, unverzeihlichen Irrthume zu finden, welcher in das ganze System einen furchtbaren Riß gemacht hat, so daß nun die Naturphilosophie von der Logik durch eine unübersteigliche Kluft geschieden ist. Er scheint selbst eine Ahndung davon gehabt zu haben, daß es an dieser Stelle nicht recht geheuer ist, indem er, bei der absoluten Idee angelangt, bemerkt, daß ihre Bestimmung zur Natur nicht als ein Gewordenseyn und als ein Uebergang zu denken sey, sondern als eine absolute Befreiung, wodurch die Idee sich selbst frei entläßt **). Und an einem andern Orte wirft er es der Abstraction vor, sie sey unfähig, Leben, Geist, Gott zu fassen, weil sie von ihren Erzeugnissen die Einzelheit, das Princip der Individualität und Persönlichkeit abhält, und so zu nichts als leb- und geistlosen, farb- und gehaltlosen Allgemeinheiten kommt ***). Was sind denn aber die Kategorieen des reinen Seyns, des Nichts, des Werdens, der Qualität und Quantität anders als Abstractionen, leb- und farblose Allgemeinheiten, ein Universum der Schatten und Gespenster?

Hieraus ergiebt sich nun zugleich Erstens, daß dieses System der Kategoricen auf keine Weise, und unter keiner Bedingung, selbst nicht gleichnißweise Gott genennt werden dürfe. Es muß das religiöse Gefühl des Lesers empören, wenn ihm zugemuthet wird, Gott vor der Schöpfung sich zu denken als einen logischen Prozeß, der vom reinen Seyn an durch die Negation mit absoluter Nothwendigkeit sich fortwälzt bis zur absoluten Idee oder umgekehrt von dieser bis zu jenem. Sollte man nicht denken, Gott sey der Schüler und Herr Hegel der Meister, der dem Schüler einen magischen Spiegel vorhält, worin er nicht blos sein Ebenbild erblickt, sondern auch die Zauberformeln lesen kann, nach denen er die Welt zu schaffen

*) Logik 2ter Bd. S. 25. 399. Encyclop. S. 213.
) Logik 2ter Bd. S. 399. *) S. 65.

und in ihr zu wirken hat, um zur vollen Selbſterkenntniß zu gelangen? Dieſer logiſche Gott muß, ſo will es Hegel, ſich offenbaren, ohne Welt und ohne Ich, wodurch er in ſich ſelbſt zurückkehrt, wäre er nicht Gott *). Iſt aber die abſolute Idee zugleich abſolute Befreiung, und giebt es von ihr zur Natur keinen Uebergang **), ſo ſehe ich nicht ein, warum die Schöpfung nicht auch unterbleiben konnte. Was geht das Hegel'n an? Wie hoch ſteht dagegen das Chriſtenthum, welches Gott als freien Schöpfer betrachtet, und ihn als ſolchen immer in der Erhabenheit hält, wie ſie dieſer Idee gemäß iſt.

Zweitens: Es liegt in der Natur des abſtracten Seyns, daß es, da es des eigenthümlichen Lebens entbehrt, durch ſich ſelbſt niemals in die concrete Welt der Erſcheinungen übergehen, kein Leben aus ſich erzeugen kann. Das reine Seyn oder Nichts Hegel's iſt aber nichts weiter als eine Abſtraction, die dürftigſte Kategorie, welche, wollte man ihr auch die zahlreichen Luftſprünge nicht hoch anrechnen, doch damit nicht weiter kommen würde als bis zu einer andern Abſtraction; aber nimmermehr zum concreten Leben, der Natur. Die abſolute Idee, als das Ende und der Gipfel der Logik, iſt zwar die reichſte der Abſtractionen, aber immer noch eine Abſtraction, es iſt der ſubjective Begriff der abſoluten Idee, nicht die abſolute Idee in ihrer ſchöpferiſchen Wirkſamkeit als perſönliches Weſen, d. i. nicht Gott. Hegel ſagt einmal von dem naturphiloſophiſchen Conſtruiren: „die allgemeinen Schemate deſſelben ſeyen nichts Geringeres als ein ſonnenklarer Bericht über den Organismus des Univerſums, nämlich eine Tabelle, die einem Skelett mit angeklebten Zettelchen oder den Reihen verſchloſſener Büchſen mit ihren aufgehefteten Etiketten in einer Gewürzkrämerbude gleicht ***)." Aber dieſes Syſtem der Kategorieen mit dem großen Anſpruche, die reine Wahrheit ohne Hülle zu ſeyn, und viel höher zu ſtehen als das Leben der Natur und des endlichen

*) Vorleſungen über die Philoſophie der Religion. S. 16. 122.

**) Logik 2ter Bd. S. 399.

***) Phänomenologie d. G. Vorr. S. LXIII.

Geiſtes, ja mit dem noch größeren Anſpruche, Gott ſelbſt zu ſeyn, iſt doch im Grunde auch nichts anders als ein Knochenmann, oder ein logiſches Präparat in Weingeiſt, ein caput mortuum, deſſen Seele verflogen iſt, und welches nur durch denſelben göttlichen Odem belebt werden kann, der einſt die verdorreten Gebeine jenes weiten Feldes durchdrang, das der Seher Heſekiel im Geiſte ſchauete. Jedoch von dieſem wahrhaftig lebendigen Gotte will Hegel nichts wiſſen, er iſt ein Gott der populären Vorſtellung des gemeinen Volks, nicht logiſch, ſpeculativ, mit einem Worte, er iſt ihm nicht gut genug. So rief, wie Göthe in ſeinem Leben erzählt, der Juriſt Huisgen, indem er das blinde linke Auge ſtark zudrückte, mit näſelnder Stimme: Auch in Gott entdeck' ich Fehler.

Nicht ohne Grund erinnert Hegel in ſeinen Vorleſungen über die Philoſophie der Religion an die ſcholaſtiſche Philoſophie, welche mit der Theologie Eins war. Die Aehnlichkeit zwiſchen ihm und ihr iſt größer, als er ſelbſt das Bewußtſeyn darüber hatte, und erſtreckt ſich nicht blos auf die Lehre von Gott, ſondern auf die ganze philoſophiſche Anſicht. Die Scholaſtik charakteriſirt nämlich, abgeſehen von dem Zufälligen der Entſtehung und der Unbeſtimmtheit des Begriffs, blos nach der geſchichtlichen Entwicklung genommen, im Ganzen und Großen, wodurch ſie als Schule in einen Gegenſatz zum Leben tritt, Folgendes: Der Scholaſtiker bemüht ſich nicht, die Natur und das ganze Leben durch unmittelbare Anſchauung in ihrer geheimen Werkſtätte zu belauſchen und auf der That der Erzeugung zu überraſchen, ſondern er läßt ſich mehr durch die Reproduction leiten, und wirft höchſtens nur einen flüchtigen Blick auf die Erſcheinungen, um doch etwas zu haben, woran er ſeine Abſtractionen befeſtigen kann. So entſtehen ſolche Begriffe, wie ſie ſich ein jeder auf der Stube ſelbſt machen kann, und wobei der Unterricht, das Hörenſagen und die Lectüre die Stelle der Anſchauung vertritt. Iſt nun die Abſtraction auf dieſe Weiſe einmal in Gang, ſo wendet ſich die Unterſuchung auf dieſe Begriffe, die Univerſalien, und die Frage iſt nun: Wie verhalten ſich die Univerſalien theils unter einander ſelbſt, theils zu den einzelnen Dingen? Haben ſie ein eigenthümliches Seyn für

ſich, getrennt von den Dingen, oder nicht? und wenn nicht, wie ſind ſie dann in ihnen gegenwärtig, ganz oder nur partiell, auf materielle oder auf ideale Weiſe? Mochten nun die Scholaſtiker entweder lehren, die Univerſalien ſind die ewigen Vorbilder der Erſcheinungen, oder ſie haben objective Realität, ſie ſind in den Dingen gegenwärtig als deren wahre Subſtanz und der innerſte Kern ihres Lebens, oder ſie werden aus den Dingen gewonnen durch Abſtraction: immer blieben ſie doch die Angel der Wiſſenſchaft, und ſelbſt die Nominaliſten, welche ſich in dieſen Problemen etwas freier bewegten, und mehr Sinn für die Erfahrung hatten, hielten doch im Ganzen immer an jener Methode feſt, und trugen die Feſſeln der Schule.

Im ſcholaſtiſchen Geiſte verwiſcht ſich dann gar bald die reale Baſis dieſer Begriffe, der Scholaſtiker betrachtet das Leben wie mit abſtracten Augen und verliert die Empfänglichkeit für die gegenſtändliche Welt, durch fortgeſetzte Abſtraction erzeugt er neue Begriffe, welche nun noch um einen Grad weiter von der Wirklichkeit entfernt ſtehen, und zu denen er die Materialien zum Theil aus Dichtungen und hiſtoriſchen Erinnerungen nimmt, ihre Unterſchiede, die er für Momente des Realen hält, bis in die feinſten Schattirungen verfolgend, prägt er neue Kunſtwörter aus, ohne ſich dabei nach den Regeln der Grammatik zu geniren, und ſo entſteht aus realen, abſtracten und erdichteten Fäden jenes ſonderbare Gedankengeſpinnſt, welches die Geiſter ſo lange umſchlungen gehalten, und von welchem ſich loszumachen es die Anſtrengung mehr als Eines Jahrhunderts bedurfte.

Dieſe Scholaſtik iſt in dem Hegel'ſchen Syſtem wieder auferſtanden. Hegel ſteht unſtreitig durch die Eigenthümlichkeit ſeines Geiſtes, durch Tiefe der Speculation, ſo wie durch den Reichthum von empiriſchen Kenntniſſen hoch über alle Scholaſtiker; allein der Geiſt ſeines Syſtems, d. h. der Gedanke, die logiſche Idee, die Kategorieen der reinen Vernunft zum göttlichen Denken, und zwar nicht blos zu den ewigen Vorbildern alles Erſchaffenen, ſondern auch zu den innern Bildnern ſelbſt und zu der wahren Subſtanz alles Endlichen zu erheben, ſo daß Alles, was die Dinge noch außerdem ſind, nur für ein Sub-

jectives, Willkührliches, Zufälliges zu achten ist: dieser Gedanke ist scholastisch.

Diese scholastische Ansicht tritt uns nun sogleich in dem Begriffe der Natur entgegen. Schon in der Logik wird der Natur ihre Ohnmacht, die Strenge des Begriffs nicht festhalten und darstellen zu können, zum Vorwurf gemacht. „Sie verläuft sich, heißt es, in begriffslose blinde Mannichfaltigkeit, und ihre mannichfaltigen Gattungen und Arten sind für nichts höheres zu achten, als die willkührlichen Einfälle des Geistes in seinen Vorstellungen. Das Concrete der Anschauung ist ein realer Stoff, der gleichgültig außer einander besteht. Den gegebenen Stoff der Anschauung für das Reelle gegen den Begriff zu nehmen, ist eine Ansicht, welche abgelegt zu haben Bedingung der Philosophie ist. Wer die Richtigkeit einer Anschauung oder Wahrnehmung, die Uebereinstimmung der Vorstellung mit dem Gegenstande Wahrheit nennt, hat wenigstens keinen Ausdruck mehr für dasjenige, was Gegenstand und Zweck der Philosophie ist. Das Leben der Natur ist das Leben, insofern es in die Aeußerlichkeit des Bestehens hinausgeworfen ist, an der unorganischen Natur seine Bedingung hat, und wie die Momente der Idee eine Mannichfaltigkeit wirklicher Gestaltungen sind. Das Leben in der Idee ist ohne solche Voraussetzungen, welche als Gestalten der Wirklichkeit sind; seine Voraussetzung ist der Begriff*)." In der Encyclopädie wird von ihr behauptet, die Aeußerlichkeit mache die Bestimmung aus, in welcher sie als Natur ist. In dieser Aeußerlichkeit haben die Begriffsbestimmungen den Schein eines gleichgültigen Bestehens und der Vereinzelung gegen einander; der Begriff ist deswegen als Innerliches. Die Natur zeigt daher in ihrem Daseyn keine Freiheit, sondern Nothwendigkeit und Zufälligkeit. Die Natur ist an sich, in der Idee göttlich, aber wie sie ist, entspricht ihr Seyn ihrem Begriffe nicht; sie ist vielmehr der unaufgelöste Widerspruch. Es gehört der sinnlichen Vorstellungsweise an, die Zufälligkeit, Willkühr und Ordnungslosigkeit in den Formen

*) Logik 2ter Bd. S. 47. 18. 90. 277.

der Naturproducte für Freiheit und Vernünftigkeit zu halten. Dieſe Ohnmacht der Natur, den Begriffsbeſtimmungen nicht getreu zu bleiben, und ihnen gemäß ihre Gebilde zu beſtimmen, ſetzt der Philoſophie Grenzen, und das Abgeſchmackteſte iſt, von dem Begriffe zu verlangen, er ſolle dergleichen Zufälligkeiten begreifen, und conſtruiren, deduciren. Darin liegt auch die Schwierigkeit, und in vielen Kreiſen die Unmöglichkeit, aus der empiriſchen Betrachtung feſte Unterſchiede für Klaſſen und Ordnungen zu finden. Philoſophie muß die Selbſtſtändigkeit und Würde der Begriffsbeſtimmungen feſthalten *).

Es iſt kaum möglich, eine unwürdigere Vorſtellung von der Natur zu haben, als Hegel hier ausgeſprochen hat; eine Vorſtellung, welche nur aus dem ſcholaſtiſchen Standpunkte des ganzen Syſtems einigermaßen begreiflich wird. Und dieſe Vorſtellung iſt noch dazu inconſequent, und trägt die Gebrechlichkeit der immanenten Dialectik recht offen zur Schau. Denn Erſtens findet ſich hier, wie ſchon bemerkt worden, zwiſchen der Naturphiloſophie und der Logik ein gewaltiger Hiatus, über welchen das Syſtem, nachdem es durch die große logiſche Aſcenſion bis zur abſoluten Spitze der Idee mühſam gelangt iſt, nur durch einen Salto mortale zu ſetzen vermag, indem es mit bewundrungswürdiger Kühnheit das Leben frei in die Aeußerlichkeit des Beſtehens hinauswirft, um als Natur zu ſeyn. Kenner des Schelling'ſchen Syſtems erinnern ſich, welche Mühe ſich einſt Schelling in der Schrift: Philoſophie und Religion, Tübingen 1804, gab, die Abkunft der endlichen Dinge aus dem Abſoluten begreiflich zu machen. Nachdem er ſich auf eine Stelle in der früheren Schrift Bruno bezogen, worin die Auflöſung dieſes Problems für den Kenner klar und beſtimmt niedergelegt ſeyn ſoll, in welcher aber die ganze Frage vornehm ablehnend umgangen wird, ſchickt er ſich an, den Schleier von dieſer Frage ganz hinwegzuheben, wiederholt aber nur, als es wirklich zur Conſtruction kommt, den Refrain des alten Liedes von der abſoluten Identität des Idealen und Realen und ſieht ſich bald zu dem merkwürdigen

*) Encyclop. S. 219—224.

Geſtändniſſe genöthiget: „Vom Abſoluten zum Wirklichen giebt es keinen ſtetigen Uebergang, der Urſprung der Sinnenwelt iſt nur als ein vollkommenes Abbrechen von der Abſolutheit durch einen Sprung denkbar. In Gott liegt nur der Grund der Ideen, welche nur wieder Ideen produciren, aber keine poſitive von ihnen oder vom Abſoluten ausgehende Wirkung macht eine Brücke vom Unendlichen zum Endlichen. Das Abſolute iſt das einzige Reale, die endlichen Dinge dagegen ſind nicht real; ihr Grund kann daher nicht in einer Mittheilung von Realität an ſie, er kann nur in einer Entfernung, in einem Abfall von dem Abſoluten liegen *)." Nach dieſer Conſtruction iſt der Leſer gerade ſo klug wie vorher, und erfährt blos, daß Schelling von dem Hergange der Schöpfung eben ſo wenig weiß, wie andere Leute. Auch hätte er beſſer gethan, den Schleier von dieſem Geheimniſſe nicht zu heben, weil dann wenigſtens die Gebrechen ſeines Syſtems nichts aufs Neue an den Tag gekommen wären. Dieſe ewige crux philosophorum, die Entſtehung der endlichen Dinge laſtet denn auch auf der Hegel'ſchen Lehre. Dieſe ſchließt ſich auch in dieſem Punkte an Schelling an. Es wird bemerkt, ohne Schelling zu nennen: „Es ſey „die Natur auch als der Abfall der Idee von ſich ſelbſt aus„geſprochen worden **);" und nach dem ganzen Zuſammenhange kann dieſe Aeußerung nur als beifällig angeſehen werden, was um ſo ſicherer anzunehmen iſt, da beide Denker in der Herabſetzung der endlichen Dinge übereinſtimmen. Es widerſtreitet aber dieſer Abfall ſowohl dem Weſen des Abſoluten, als der Natur der endlichen Dinge und zerfällt damit in ſich ſelbſt. Das Abſolute, die abſolute Idee, Gott, welcher die Urſache der endlichen Dinge nicht iſt, verdient auch dieſen Namen nicht, weil es dann ein ſelbſtſtändiges Seyn unabhängig von ihm geben würde. Es müßten dann die endlichen Dinge ſelbſt das Abſolute ſeyn, was aber theils ihrem Begriffe, theils der ausdrücklichen Erklärung widerſtreitet, daß ſie gar nicht real ſind. Es kann folglich nach dieſer Conſtruction gar keine endlichen

*) Philoſ. und Relig. S. 34—39.
**) Encyclopäd. S. 219.

Dinge geben, was aber doch nach dem Zeugniſſe der Erfahrung der Fall iſt, nach welcher es ein Entſtehen, eine Lebensdauer, ſo wie ein Vergehen endlicher Dinge giebt, und wofür unſer eigenes Leben ein kräftiger Zeuge iſt. Eben ſo wenig begreift man, wie aus dem Abſoluten etwas abfallen, und wie dieſer Abfall zugleich außer aller Zeit ſeyn könne. Endlich wird hierbei ein Gegenſatz des Abſoluten und der endlichen Welt der Erſcheinungen angenommen, der nach dem unzweideutigen Princip des Syſtems gar nicht vorhanden ſeyn ſollte.

Zweitens iſt dieſe Conſtruction der Natur unverträglich mit der immanenten Dialectik des Syſtems, nach welcher die nächſte Stufe die höhere iſt, auf welche das Moment des Prozeſſes ſich erhebend, in ſeinen eigenen Grund zurückgeht. Die Logik als der erſte Theil des Syſtems iſt nun deswegen die niedrigſte Stufe, weil ſie blos das logiſche Leben enthält, die Idee an ſich, die reinen Weſenheiten der Vernunft, die Darſtellung Gottes vor der Schöpfung. Nach Hegel's eigener Verſicherung aber iſt Gott ohne die Schöpfung nicht Gott: erſt indem er ſich offenbart, in der Natur ſich äußerlich macht, und durch die verſchiedenen naturphiloſophiſchen und menſchlichen Prozeſſe zum perſönlichen Bewußtſeyn hindurchdringt, um als Geiſt in ſich ſelbſt zurückzukehren; erſt ſo wird er Gott. Nach dieſer Annahme iſt jedes, auch das geringſte Naturproduct mehr als die logiſche Idee, weil es die logiſche Idee in ſich tragend noch ein Etwas enthält, wodurch es als dieſes beſtimmte Ding, an einer beſtimmten Stelle durch ſinnliche Eigenſchaften zur Erſcheinung gelangt. Die logiſche Idee iſt ſo wenig das wahre Leben, daß ſie im Grunde gar kein Leben iſt, weil ein Gewebe blos abſtracter Begriffe dieſen Namen nicht verdient. Soll erſt der in ſeiner Schöpfung ſich offenbarende Gott der wahre ſeyn, ſo muß auch die Natur als dieſe Offenbarung im Raume und in der Zeit höher ſtehen als die blos logiſche Idee, und eben dieſelbe Aeußerlichkeit, welche ihr zum Vorwurf gemacht wird, enthält vielmehr ihre Rechtfertigung als die nothwendige Bedingung der Offenbarung Gottes, ſo wie als irdiſche Baſis des endlichen Geiſtes. Und wie ſehr das religiöſe Gefühl durch Naturbetrachtung erregt und belebt wird, weiß jeder aus eige-

ner Erfahrung viel zu gut, als daß es dafür noch eines beſonderen Belegs bedürfte. Gewiß ſteht der Geiſt höher als die Natur, aber er kann durch Mißbrauch der Freiheit auch viel tiefer ſinken, von ſeiner Beſtimmung viel weiter abfallen als die Natur, welche ihren ewigen Geſetzen treu immer auf derſelben Bahn fortſchreitet, weder ſittlich gut noch bös iſt. Eben deshalb iſt ſie ſo höchſt intereſſant, ſie mag nun in ſanften Tönen und zarten Geſtalten zu uns reden, oder mit furchtbar erhabener Gewalt auf uns eindringen; und gerade dann, wenn die Diſſonanzen in der menſchlichen Geſellſchaft unſer Gefühl verletzen, wenn ſich uns hier ſchauderhafte Scenen einer inneren Verworfenheit darbieten, von den bis zu ſcheuslichen Fratzen entſtellten Ebenbildern der Gottheit unſer Gemüth mit Entſetzen ſich abwendet: da erfriſcht und erheitert uns die Anſchauung des gemeſſeneren Ganges der Natur, und ein Blick in den geſtirnten Himmel giebt uns unſere Faſſung und das Bewußtſeyn unſerer Würde wieder.

Drittens. Es widerſtreitet dieſe Conſtruction inſonderheit der Ideenlehre Hegel's. Die Idee ſoll nämlich ſeyn: „die abſolute Einheit des Begriffs und der Objectivität, des Ideellen und Reellen, des Unendlichen und Endlichen. Der Gegenſtand, die objective und ſubjective Welt ſind ſelbſt die Congruenz des Begriffs und der Realität. Der ſchlechteſte Staat, inſofern er noch exiſtirt, iſt noch Idee, die Individuen gehorchen noch einem machthabenden Begriffe *)." Beſteht aber das Weſen der Natur in der Aeußerlichkeit, folglich nicht in der Idealität, iſt ſie der unaufgelöſte Widerſpruch, vermag ſie in ihrer Ohnmacht nicht den Begriff feſtzuhalten und darzuſtellen, herrſcht in ihr nicht blos eine ungebundene, zügelloſe Zufälligkeit, ſondern entbehrt jede Geſtalt des Begriffs ihrer ſelbſt **), ſo entſpricht auch das Reale dem Idealen nicht, und die abſolute Identität des Denkens und Seyns, der Grundpfeiler des ganzen Syſtems, ſtürzt in ſich ſelbſt zuſammen. Hierher iſt auch der Satz zu rechnen: Unmittelbar iſt Gott

*) Logik 2ter Bd. S. 267 ꝛc. Encyclop. S. 195.
**) Logik 2ter Bd. S. 47. Encyclop. S. 219. 220.

nur die Natur *); welcher nach der Dialectik des Systems schlechthin zu verwerfen ist, indem die Natur entweder die logische Idee, oder den Geist zu seiner Voraussetzung hat.

Viertens. Ist jene Construction der Natur unverträglich mit der Religionsphilosophie des Systems. Es hat nämlich nach der Religionsphilosophie die göttliche Dreieinigkeit drei Momente: a) Gott in seiner Ewigkeit an und für sich, vor Erschaffung der Welt, die ewige Idee: der Vater. b) Gott in der Erschaffung der Welt, wodurch die absolute Idee sich in die physische Natur und den endlichen Geist spaltet; die göttliche Geschichte als real, Gott im vollkommenen Daseyn, als Welt: der Sohn. c) Der Prozeß der Versöhnung, wodurch der Geist das von sich Unterschiedene mit sich einiget: der heilige Geist **). Eins von beiden muß geschehen. Entweder werfe man alle Religion von sich, hat man den Muth, so sage man es gerade heraus, daß man an keinen Gott glaubt, daß Alles Natur, Mechanismus, blinde Nothwendigkeit sey, wie der Verfasser des Système de la Nature, und es ist wenigstens die Ehrlichkeit des Characters gerettet; oder, wenn man Religion zu haben bekennet, so spreche man von Gott mit Ehrfurcht. Macht Hegel Gott den Sohn zur Welt, so muß er consequenter Weise auf ihn auch alle jene herabwürdigenden Vorstellungen von der Natur übertragen, wo dann jeder Leser sich selbst fragen kann, ob dieses äußerliche, ohnmächtige, zufällige Scheinwesen, welches so tief unter dem endlichen bösen Geiste steht, den Namen Gottes verdiene. Zugleich findet in dieser Religionsphilosophie unsere obige Bemerkung: Das wahre Princip der Hegel'schen Dialectik sei niemand anders als Mephistopheles, seine volle Bestätigung. Es heißt nämlich darin: „Das Böse auf allgemeine Weise personificirt ist der Teufel. Dieser als das sich selbst wollende Negative ist darin die Identität mit sich und muß daher auch Affirmation haben, wie bei

*) Logik 2tes Buch. S. 211.

**) Vorlesungen über Philos. der Religion 2ter Bd. S. 177 ꝛc. vgl. auch Encyclop. S. 226, wo sie ausdrücklich ein Vermitteltes genannt wird.

Milton, wo er in ſeiner charactervollen Energie beſſer iſt als mancher Engel *).“ Dieſe ſich ſelbſt ſetzende Negation, als identiſch mit ſich, und durch Negation ſich ſelbſt affirmirend iſt ja eben das klar ausgeſprochene dreieinige Schema der ganzen Dialectik. Nur erſcheint freilich hier Mephiſtopheles nicht in ſeiner natürlichen Geſtalt, ſondern wie in Göthe's Fauſt, wo er als Herr Baron maskirt, und mit falſchen Waden, der Marthe die Cour macht.

Fünftens: „Die Natur lehrt uns die Naturphiloſophie, iſt als ein Syſtem von Stufen zu betrachten, deren eine aus der andern nothwendig hervorgeht, und die nächſte Wahrheit derjenigen iſt, aus welcher ſie reſultirt, aber nicht ſo, daß die eine aus der andern natürlich erzeugt würde, ſondern in der innern den Grund der Natur ausmachenden Idee. Die Metamorphoſe kommt nur dem Begriffe als ſolchem zu, da deſſen Veränderung allein Entwicklung iſt **).“ Zugleich wird in der Anmerkung eingeſchärft: es ſey eine ungeſchickte Vorſtellung älterer auch neuerer Naturphiloſophie geweſen, die Fortbildung und den Uebergang einer Naturform und Sphäre in eine höhere für eine äußerlich wirkliche Production anzuſehen. Der Natur ſey gerade die Aeußerlichkeit eigenthümlich, die Unterſchiede auseinanderfallen, und ſie als gleichgültige Exiſtenzen auftreten zu laſſen: der dialectiſche Begriff, der die Stufen fortleitet, iſt das Innere derſelben. Solcher nebuloſer, im Grunde ſinnlicher Vorſtellungen, wie das Hervorgehen, muß ſich die denkende Betrachtung entſchlagen.

Auch dieſe Anſicht der Natur iſt höchſt inconſequent, und macht einen gewaltigen Riß in das ganze Syſtem. Werden nämlich dieſe einzelnen Stufen im Naturleben nicht aus einander natürlich erzeugt, ſondern ſind ſie nur Metamorphoſen der innern Idee, Entwickelungen des Begriffs im Denken, ſo iſt die vorgebliche Objectivität des Begriffs, die Congruenz des Begriffs und der objectiven Realität in der Idee, mit einem Worte

*) Vorleſungen über Philoſ. der Rel. 2ter Bd. S. 213.
**) Encyclopäd. S. 221.

die abſolute Identität des Denkens und Seyns eine erſchlichene, unerwieſene Vorausſetzung. Zugleich fällt damit der Grundgedanke der ganzen Logik, daß die logiſche Idee, die Begriffe der reinen Vernunft, die inneren Bildner, die Subſtanz der Erſcheinungen ſind. Sie ſind dieſes nicht, weil ſie nicht ſchöpferiſch ſind, ihrer idealen Metamorphoſe nichts Reelles in der Welt der Erſcheinungen entſpricht. Damit erhält auch von dieſer Seite unſer ſchon von oben gemachter Vorwurf, daß die logiſche Idee eine bloße Abſtraction und keineswegs Gott iſt, ſeine volle Rechtfertigung. Und endlich ſteht hier die ganze Natur abermals als ein unaufgelößtes Räthſel vor uns. In der Natur giebt es Stufenübergänge in der großen Kette der Weſen, eine reale Entwicklung des einen Moments aus dem andern: was iſt nun das plaſtiſche Princip dieſer Uebergänge, dieſer Hebungen und Senkungen? Die Natur an ſich kann es nicht ſeyn, weil ſie ſelbſt nur ein Aeußerliches, ein verſchwindendes Moment in dem grotesken göttlichen Prozeſſe iſt, ſchon ihrem Begriffe nach ein Zufälliges und Willkührliches; die logiſche Idee auch nicht; der Begriff ſoll es nicht ſeyn, und der perſönliche Gott exiſtirt auf dieſer Stufe noch nicht.

Der ſcholaſtiſche Geiſt des Syſtems tritt nun im Fortgange immer deutlicher hervor. Schon oben wurde bemerkt, daß von Raum und Zeit in der Logik hätte die Rede ſeyn müſſen, theils weil ſie ganz allgemeine Kategorieen ſind, theils in der Logik die Atome, und die Attraction und Repulſion derſelben eine Stelle gefunden haben, was ohne Raum undenkbar iſt. Zugleich erhellet hieraus, daß die Hegel'ſchen Atome, die in keinem Raume ſind, auch gar nicht wirkliche Atome ſind, wie ſie ſich ältere und neuere Atomiſtiker gedacht haben als die realen Principien der Körperwelt, ſondern imaginaire Weſen, abſtracte Atome und kraftloſe Schatten. Dann iſt aber auch noch eine andere Grundvorausſetzung Hegel's irrig, nämlich die, als ob ſein Syſtem alle andere in ſich vereinige, und ein jedes gerade an dem Punkte hervortreten laſſe, wo ſein Erſcheinen in dem unendlichen Organismus der Wiſſenſchaft nothwendig gefordert wird. Die Atomiſtik gehört aber nirgends anders hin als in die Naturphiloſophie. Machtſprüche wie

solche: „Nur das Natürliche ist der Zeit unterthan, insofern es endlich ist; das Wahre dagegen, die Idee, der Geist, ist ewig *)," imponiren zwar einen Augenblick, können jedoch dem schärferen Blicke ihre natürliche Blöße nicht verbergen. Ist auch die Wahrheit an sich zeitlos, so ist es doch nicht der Geist, der sie findet. So wird die Wissenschaft ein Product der Zeit, und bedarf der endlichen Geister als Organe ihrer Manifestation.

Nicht minder scholastisch ist die vorgebliche Construction der Materie. Es heißt nämlich **): „Der Ort ist die räumliche somit gleichgültige Einzelheit und dies nur als Zeit, als räumliches Jetzt, so daß der Ort unmittelbar gleichgültig gegen sich als diesen, und sich äußerlich, die Negation seiner und ein anderer Ort ist. Dies Vergehen und Sich-Wiedererzeugen des Raums in Zeit und der Zeit im Raum, ist die Bewegung, ein Werden, das aber selbst eben so sehr unmittelbar identische daseyende Einheit beider, die Materie, ist." Und unmittelbar darauf werden diejenigen getadelt, „deren Verstand den Uebergang von der Idealität zur Realität, von der Abstraction zum concreten Daseyn nicht begreifen können, weil sie diesen Uebergang hier von Raum und Zeit zur Materie als einen äußerlichen sich denken." So wird dem Leser Sand in die Augen gestreuet, um ihn über den in Frage stehenden Punkt zu blenden. Der Leser erinnert sich unstreitig, daß wir von der absoluten Idee hergekommen sind, und daß eben die Frage jetzt diese ist: wie kann die logische Idee, nach der Hegel'schen Dreieinigkeit, Gott der Vater, der außer der Welt raumlos und zeitlos ist ***), in Raum und Zeit eingehen, um zur Natur zu werden, deren Wesen Hegel selbst in die Aeußerlichkeit setzt? Hätte Hegel mit den Naturalisten angenommen, die Materie sey ewig, und, wie die Atomisten wollen, die Gottheit sey entweder ein Hirngespinnst, oder sie habe doch wenigstens kei-

*) Encyclopäd. S. 231.

**) S. 235.

***) Vorlesungen über die Philosophie der Relig. 2ter Bd. S. 178.

nen Theil an der Weltbildung: ſo wäre es etwas anderes; wir hätten nur dieſen Irrthum zu bekämpfen. Hegel dagegen geht vom reinen Denken, von der logiſchen Idee aus, und will in allem Ernſt zeigen, wie der logiſche Prozeß durch ſeine eigene, immanente Dialectik in die reale Welt der Erſcheinungen ausſchlägt, um in dieſer durch die verſchiedenen Stufen endlicher Weſen bis zum Menſchengeiſte durchzudringen, und durch ihn zu Gott zurückzukehren, der nur auf dieſem Wege zum Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt gelangt. Wir haben folglich ein Recht von ihm zu verlangen, daß er entweder den Uebergang von der logiſchen Idee zur ſinnlichen Welt uns begreiflich mache, oder eingeſtehe, es ſey dieſer Uebergang unerklärlich, nicht aber uns einen blauen Dunſt vormache, um durch ihn zu entſchlüpfen. Durch jenen ſchon geſchilderten Salto mortale war Hegel doch nicht weiter gelangt als bis zu Raum und Zeit. Dieſe ſind aber für uns deswegen noch leer, weil die abſolute Idee ſelbſt außer Raum und Zeit ſeyn ſoll, und wir in der Logik, um das reine Seyn zu denken, auch von der Materie haben abſtrahiren müſſen. Nun iſt es zwar ganz richtig, daß die Bewegung ein Vergehen und Sich-Wiedererzeugen des Raums in die Zeit und der Zeit in den Raum, oder deutlicher ein Hineinbilden der Zeit in den Raum, ein Durchdringen beider iſt; allein damit ſind wir nicht weiter gekommen, als bis zum abſtracten Begriff der Bewegung, d. h. wenn ein Körper ſich bewegt, ſo negirt er ſeinen Raum durch die Zeit; aber damit iſt noch kein Körper gegeben, die Materie ſelbſt noch gar nicht begreiflich geworden.

Hieraus ergiebt ſich denn weiter, daß das, was in den folgenden Abſchnitten der Naturphiloſophie von der endlichen Mechanik, d. i. von der Schwere, dem Stoß und dem Fall, ſo wie von der abſoluten Mechanik, von der Gravitation und der Bewegung der planetariſchen Körper geſagt wird, ebenfalls der Haltung ermangelt und nur durch einen Sprung in das Syſtem eintritt. Dabei läuft manches Mißverſtändniß Kepler'ſcher und Newton'ſcher Lehren unter, und nur mit Mühe erkennt man ſelbſt das Bekannte wieder, ſo abſtrus und gezwungen iſt alles ausgedrückt.

Noch eine Bemerkung dringt ſich hier auf, weil ſie die lockere, poröſe Structur der Naturphiloſophie wieder von einer andern Seite kenntlich macht. Soll nämlich das Syſtem der logiſchen Idee in dem dreieinigen Schema die Wahrheit an ſich, und das Vorbild der Natur und des Geiſtes ſeyn, ſo mußte gezeigt werden, daß und wie die logiſche Idee in den einzelnen Naturprozeſſen gegenwärtig iſt, als deren immanente Subſtanz ſie dieſer entſprechen. Allein davon iſt bei den einzelnen Momenten gar nicht die Rede, obgleich manchmal die Kategorieen der Einzelheit, Beſonderheit, Subſtanz u. ſ. w. gebraucht werden, ſo daß die Logik mehr feierlich zu paradiren als wirklich zu handeln ſcheint. Die phyſiſche Dialectik iſt eine ganz andere geworden als die logiſche, die Negation ſpielt hier nicht mehr die große Rolle wie in der Logik, und die einzelnen Momente werden nur mit großer Anſtrengung an dem dreigliedrigen Schema fortgeſchleppt: Alles ſcheint in die Aeußerlichkeit und Zufälligkeit auseinander zu fallen, welche, nach Hegel, der Character der Natur iſt. Und das kann gar nicht anders ſeyn, da die ganze Naturphiloſophie blos eine innere Entwicklung des Begriffs in ſeinen mannichfaltigen Metamorphoſen ſeyn ſoll, ohne Berückſichtigung der zufälligen und willkührlichen Erſcheinungen, welche dem Begriffe nicht entſprechen. Alles wird auf die Folter der dreifüßigen Muſterform geſpannt, wie ſehr ſich auch die Natur dagegen empört. So werden, um nur Einiges herauszuheben, die vier Elemente, damit die Dreiheit in ihnen zum Vorſchein komme, ſo getheilt, daß Feuer und Waſſer, als Elemente des Gegenſatzes, für Ein Element genommen werden, ohne nur mit einem einzigen Worte zu erklären, was man unter einem Elemente des Gegenſatzes zu denken hat, und warum gerade Feuer und Waſſer dieſe Elemente ſeyn ſollen, und nicht vielmehr die Erde in ihrer concreten Beſtimmtheit gegen die übrigen. Und warum wird denn die Luft als ein beſonderes Element geſetzt, wenn ſie an ſich Feuer iſt *)? Der Stoff einiger Weſen muß aber doch abſolut ſpröde geweſen ſeyn, weil er ſich nicht hat in das Bette des Procruſtes ſpannen laſſen.

*) Encyclopäd. S. 270.

So finden wir in der individualiſirenden Mechanik vier Momente: die ſpecifiſche Schwere, die Cohäſion, den Klang und die Wärme; desgleichen in dem chemiſchen Prozeſſe vier: den Galvanismus, den Feuerprozeß, den Waſſerprozeß und den Prozeß in ſeiner Totalität *).

Um aber doch etwas Anderes zu ſagen, als das ſchon aus der empiriſchen Phyſik Bekannte, werden Definitionen in ſo abſtruſen und hochklingenden Phraſen aufgeſtellt, daß ſie wie Räthſel lauten, für deren Löſung man kühn das Höchſte bieten könnte, weil gewiß niemand das Wort finden würde. So folgende: Was iſt die erſte qualificirte Materie, als ihre reine Identität mit ſich, die daſeyend die Beziehung auf ſich als ſelbſtſtändig gegen die andern Beſtimmungen der Totalität iſt, das exiſtirende allgemeine Selbſt der Materie? Enthielten nicht die noch in die Definition mit aufgenommenen Worte: „Die erſte abſtracte Manifeſtation" eine dunkle Andeutung, ſo würde wohl kein Oedipus in Ewigkeit darauf verfallen, daß damit das Licht gemeint ſey. Aber: was iſt das Fürſichſeyn, nämlich das in der Individualität als Moment geſetzte? oder deutlicher: die negative Allgemeinheit, oder die ſich auf ſich beziehende Negativität? Der Leſer wird gewiß auf die Dialectik oder irgend ein dialectiſches Moment rathen. Weit gefehlt: es iſt das Feuer gemeint **). Solche allgemeine Formeln ſind eben ihrer Allgemeinheit wegen nichtsſagende, und ſie ſchaden der Wiſſenſchaft, weil ſie in dem Schüler den Dünkel erzeugen, als ob man zur Einſicht in das Weſen der Erſcheinungen der Erfahrung gar nicht bedürfe, ſondern mit der Speculation allein ausreiche.

Es geben aber dieſe Definitionen nicht etwa blos das Bekannte nur in hochklingenden Phraſen wieder, ſondern ſie ſind auch unwahr. Das Licht iſt weder das allgemeine Selbſt der Materie, zumal da die Vorſtellung von discreten einfachen Lichtſtrahlen, und Theilchen und Bündeln derſelben, zu der Barbarei der Begriffe gerechnet wird, die in der Phyſik beſon-

*) Encyclopäd. S. 269 u. und S. 311 u.
**) S. 261. 270.

ders durch Newton herrschend geworden, und folglich das Licht nicht wie die Materie der Stoff der Dinge ist, noch eine blos abstracte Manifestation, da es concret ist, noch viel weniger ein reines Manifestiren, da es in die Körper eindringt, chemische und physische Prozesse erregt, und überhaupt mannichfaltige Wirkungen hervorbringt; und weil es in die Körper eindringend mehrere Modificationen erleidet, so darf man auch nicht behaupten, es verhalte sich selbstständig gegen die andern Bestimmungen der Totalität. Und §. 277 der Encyclopädie selbst widerlegt jene Definition des Lichts, als sey es das Selbst der Materie. Es heißt nämlich dort: „Das Licht verhält sich als die allgemeine physicalische Identität zunächst als ein Verschiedenes zu der in den andern Begriffs-Momenten qualificirten Materie, als ein Aeußeres und Anderes zu derselben, die als das Negative des Lichts nicht aus sich leuchtet, ein Dunkles ist.“ Verhält sich das Licht blos als ein Aeußeres und Anderes zu der dunklen Materie, so ist ja klar, daß es nicht das Selbst der Materie ist, weil dieses in der dunklen eben so gut ist, wie in der leuchtenden: ja die dunkle, als die raumfüllende, gediegene, scheint vielmehr die eigentliche Materie zu seyn, welche den organischen Wesen, wie auf unserm Planeten, zur festen Grundlage dient und ihnen die Stoffe zur Körperbildung darbietet, wogegen das Licht in seiner Freiheit und schnellen Bewegung auf der Grenze zwischen der Idealität und Realität steht, und sich mehr dem Geiste nähert.

Unsere schon oben gemachte Bemerkung, daß der Versuch, die einzelnen Momente des Systems in der Ordnung zu denken, wie Hegel sie vorschreibt, d. h. daß das erste als das niedrigste durch die eigene Dialectik in das nächste als in seinen höheren Grund übergeht, auf reinen Unsinn führt, bestätiget sich durch die Naturphilosophie auf eine unwiderlegliche Weise. die Naturphilosophie fängt ihre Dialectik mit Raum und Zeit an, und bewegt sich durch die Materie in der endlichen und absoluten Mechanik zum Lichte, von da durch die Elemente und den elementarischen Prozeß zur Physik der besonderen Individualität, und durch deren vier Momente: die specifische Schwere, die Cohäsion, den Klang und die Wärme, zur Gestalt und

deren Beſtimmtheit in der Kryſtalliſation. Nun wäre es gewiß abſurd, zu behaupten: die Kryſtalle ſeyen der Zeit nach die erſten, und ihre Geburten die Wärme, der Klang u. ſ. w., und dann die Elemente, welche dann wieder die Materie und Raum und Zeit erzeugt hätten: da vielmehr das Element, als eine beſtimmte, individualiſirte, ſich immer gleich bleibende Modification der Materie dieſe zu ſeiner Vorausſetzung hat, ſo wie der Kryſtall das Element zu ſeiner Bedingung u. ſ. w. bis zu den noch reicheren concreten Geſtalten. So fordert es nicht blos der reale Zuſammenhang der Erſcheinungen, ſondern auch der Begriff an ſich. Darum durfte aber nicht, wie von Hegel geſchehen, erſt der Begriff des lunariſchen Körpers oder des Trabanten, und dann erſt der des Planeten oder Hauptkörpers entwickelt werden, weil dieſer zwar ohne jenen, jener aber nicht ohne dieſen exiſtiren kann. Von den Kometen hat Hegel die oberflächlichſte Vorſtellung, welche denkbar iſt, daß ſie nämlich in ihrer ausſchweifenden Bahn blos die Zufälligkeit darſtellen, oberflächliche Concretionen ſind, die eben ſo zufällig ſich wieder zerſtäuben mögen *); eine Vorſtellung, welche jetzt wohl nicht einmal ein Aſtronom mehr hegt, eines Philoſophen aber, der in Allem Gott und göttliches Walten zu erkennen vorgiebt, vollends ganz unwürdig iſt. Schon die einfache Thatſache, daß die Bahn einiger berechnet worden iſt, hätte doch auf würdigere Gedanken leiten ſollen! Bei dieſer Gelegenheit wird der Trabant oder Mond ſo erklärt: „Er iſt der Körper der Starrheit als des formellen Fürſichſeyns, welches die im Gegenſatz befangene Selbſtſtändigkeit, und darum nicht Individualität iſt, ſondern dienend **).“ Dieſe Definition ſcheint gar keinen Sinn zu haben. Denn Einmal begreife ich nicht, wie der Mond, da er ein Körper für ſich iſt, getrennt von ſeinem Planeten, blos formell für ſich ſeyn kann. Sodann iſt mir eben ſo unerklärlich, wie er, wenn er blos formell iſt, gleichwohl ſelbſtſtändig ſeyn kann; und endlich, wie er, wenn er ſelbſtſtändig, darum aufhören ſoll, Individualität zu ſeyn,

*) Encyclopäd. S. 267.
**) S. 266.

weil ſeine Selbſtſtändigkeit im Gegenſatz befangen iſt. Dieſe Erklärung würde eben ſo gut auf die Sonne paſſen. Auch die Sonne iſt ein Fürſichſeyn, eine im Gegenſatz (zu ihren Planeten) befangene Selbſtſtändigkeit; und ſie müßte aus demſelben Grunde dienend, Trabant eines andern ſeyn. Ueberhaupt wird die Sonne in dieſer Naturphiloſophie zurückgeſetzt, und zwar blos deswegen, „weil die planetariſchen Körper als die unmittelbar concreten in ihrer Exiſtenz die vollkommenſten ſind. Man pflege die Sonne für das Vortrefflichſte zu nehmen, inſofern der Verſtand das Abſtracte dem Concreten vorzieht *).“ So macht es Hegel immer. Wo er etwas widerlegen will, da ſtellt er es von einer auffallenden, verzerrten Seite dar, auf eine Weiſe, wie es der andere gar nicht gedacht hat. Und ſein Todfeind, den er mit unerbittlicher Strenge verfolgt, iſt der Verſtand; wobei er davon gar keine Ahndung zu haben ſcheint, welche große Rolle dieſer mit Füßen getretene Verſtand in ſeinem eigenen Syſteme ſpielt. Es iſt wohl nie jemanden eingefallen, die Sonne aus dem von Hegel angegebenen Grunde, als ob ſie etwas Abſtractes wäre, für vollkommener als den Planeten zu halten, ſondern deswegen, weil ſie ihn beherrſcht, Wärme und Leben in ihm erregt und unterhält, und die Bewohner deſſelben zur Anſchauung der Natur einladet. Dagegen iſt der von Hegel angegebene Grund für die größere Vollkommenheit des Planeten, weil er unmittelbar concret iſt, im Grunde keiner, theils weil unſer Planet, die Erde, als das Product vieler ineinander eingreifender Prozeſſe keineswegs unmittelbar concret iſt, und die Sonne ein zwar ohne Vergleich größerer, aber deshalb ein eben ſo concreter Körper iſt als die Erde, und endlich daraus folgen würde, daß das Kleinere, Beſchränktere, Abhängige vollkommener ſey als das Größere, Beherrſchende, und mithin auch das endliche Weſen vollkommener als das unendliche. Bei dieſer Gelegenheit wird der Aſtronomie vorgeworfen, ſie habe über die Entfernung derſelben noch gar kein Geſetz, vielweniger etwas Vernünftiges entdeckt. Warum trägt denn Hegel nicht

*) S. 251.

ſelbſt das Vernünftige hierüber vor, wenn er die ganze Naturgeſchichte Gottes vor und in der Schöpfung kennt?

In den folgenden Abſchnitten, in der Phyſik der beſonderen und totalen Individualität, wie er ſie ſonderbarer Weiſe nennt, macht Hegel über Wärme, Magnetismus, Farben, Electrizität und den chemiſchen Prozeß mehrere gehaltvolle kritiſche Bemerkungen, deren Werth ich um ſo lieber anerkenne, als ich meine Kritik nur durch das unumgänglich Nothwendige zu umſchränken beabſichtige.

In der organiſchen Phyſik iſt die geologiſche Natur am dürftigſten ausgeſtattet worden, indem Hegel darüber eigentlich ſo viel als Nichts zu ſagen gewußt hat, und das, was er geſagt hat, unrichtig iſt. Die ganze Expoſition fängt damit an, daß hier in der organiſchen Phyſik die Idee zur unmittelbaren Exiſtenz, zum Leben gekommen ſey: worin, beiläufig geſagt, zugleich das Geſtändniß liegt, daß die logiſche Idee keineswegs, wie Hegel oft verſichert, das wahre Leben iſt, ſondern nur ein Skelett, eine Bleiſtiftzeichnung des Lebens. Das Leben wird hierauf in den geologiſchen, vegetabiliſchen und animaliſchen Organismus getheilt, gleichwohl, im Widerſpruch damit, der geologiſche Organismus als ein unlebendiger charakteriſirt, und zwar blos deswegen, weil er als unmittelbarer exiſtire, da doch das Leben als Prozeß, die ſich mit ſich vermittelnde Thätigkeit ſey *). Der Erdkörper ſey nur die Geſtalt des Organismus, das allgemeine Syſtem der individuellen Körper. Dieſe Aeußerungen verrathen eine ſo oberflächliche Anſicht, wie man ſie, nach dem gegenwärtigen Standpunkte der Wiſſenſchaft kaum dem Empiriker, der doch im Reiche des Wiſſens den niedrigſten Rang einnimmt, verzeihen kann, geſchweige denn dem Philoſophen, welcher in die höchſte Region der Gedankenwelt ſich erhebend, ſelbſt im Tode das Leben, das Wirken der göttlichen Idee, und durch ſie Geſetzmäßigkeit, Ordnung und Uebereinſtimmung auch da noch erkennen ſoll,

*) Encyclopäd. S. 323 ꝛc.

wo das gemeine, leibliche Auge nichts als Zufälligkeit, rohe Naturgewalt, und die auseinandergerissenen Glieder einer erhabeneren Individualität erblickt. Zu dem Leben der Erde als solcher gehört ja nicht blos das scheinbar ruhige Bestehen der Gebirge, sondern auch die Licht-, die Wärme-, die Wasser-, die atmosphärischen und meteorologischen Prozesse, sammt der Achsendrehung und der gemessenen Bahn um die Sonne mit allen daraus resultirenden Momenten: mit einem Worte: eine Reihe von Phänomenen, welche in ihrer gesetzmäßigen Wechselwirkung alle Kennzeichen des organischen Lebens an sich tragen, obgleich es oberflächlich betrachtet uns nicht so scheint, weil alle Verhältnisse desselben nach einem viel größeren Maaßstabe angelegt sind, als in den kleineren und bekannteren Organismen. Aus demselben Grunde durfte auch der Bildungsprozeß der Erde von Hegel nicht als ein vergangener angesehen werden: sondern er ist als ein fortdauernd lebendiger zu betrachten. Kommen doch in unserem eigenen Leben nur die größeren, ins Auge fallenden Phänomene zu unserm Bewußtseyn, während die zartesten Schattirungen, die geräuschlosen Metamorphosen im Innern der einzelnen Organe sich unsern Blicken entziehen: wie viel mehr muß dieses in einem solchen Körper geschehen, wie die Erde ist. Von der Regsamkeit ihres innern Lebens haben wir in den Vulkanen und Erdbeben zwei furchtbare Zeugen; und die eigenthümlichen Producte der Vulkaneität beweisen zugleich, daß auch die Bildungsprozesse einzelner Mineralien keineswegs für immer geschlossen sind. Für die Entstehung der einzelnen Gebirgsarten selbst nimmt er nicht ein dreigliedriges Princip, sondern blos ein doppeltes an, den Granit und den Kalk, welche beide theils einander zur Seite gehen, theils in concrescirenden Bildungen bis zur äußern Vermischung ineinander greifen: eine vage Deduction, deren Beschränktheit keines besondern Commentars bedarf.

Befriedigender ist, was über den pflanzlichen Organismus mit Rücksicht auf Schultz gesagt wird. Größere Schwierigkeiten erheben sich aber gegen die Construction des thierischen Organismus, wovon wir jedoch, der Kürze wegen, nur einige bemerkbar machen wollen.

Zuvörderſt iſt gar nicht die Nothwendigkeit der Erhebung des pflanzlichen Organismus in den thieriſchen dargethan worden, was doch nach den Principien des Syſtems hätte geſchehen ſollen: es fehlt mithin dieſem Theile die immanente Dialectik. Zweitens wird die Selbſtbewegung des Thiers eine zufällige genannt, welche folglich keine nothwendige Beziehung auf den Begriff hat, da doch im Gegentheil die Selbſtbewegung mit der Empfindung zum Weſen des Thiers gehört. Drittens: Damit verbindet Hegel unmittelbar die Stimme als einen allgemeinen Character des Thiers. Er ſcheint mithin nicht gewußt zu haben, daß die niederen Thiere ſämmtlich, ſo wie noch die Fiſche, ingleichen viele Eidechſen, Schildkröten und Schlangen ſtumm ſind: ja in dem eigentlichen von Hegel ſelbſt angedeuteten Sinne, wodurch die Stimme auf die wirkliche Idealität, die Seele, bezogen werden ſoll, ſind nur die lungenathmenden Thiere der Stimme fähig. Viertens: Dem dreigliedrigen Schema zu Liebe wird die thieriſche Geſtalt in drei Syſteme getheilt, in das der Senſibilität, der Irritabilität und der Reproduction, denen das Nerven-, das Blut- und das Verdauungs-Syſtem entſprechen ſoll. Dabei iſt das ſo unendlich wichtige Geſchlechtsſyſtem ganz übergangen worden. Erſt ſpäter kommt etwas von dem Geſchlechtsverhältniſſe und dem Geſchlechtsproceſſe vor, aber nicht von den Geſchlechtsorganen. Zum Syſtem der Senſibilität wird ganz irrig das Knochenſyſtem gerechnet, welches für ſich vielmehr der Gegenſatz zur Senſibilität iſt, und das Hegel auf eine komiſche Weiſe definirt als „das Extrem der abſtracten Beziehung ihrer ſelbſt auf ſich ſelbſt.“ Das Blut wird nur als eine Folge der Irritabilität des Muskelſyſtems betrachtet, ohne daß deſſen tiefere Bedeutung für den Organismus erwogen würde. Dann heißt es unmittelbar darauf: „Das Thier iſt hierdurch für ſich in die Centra von drei Syſtemen abgetheilt, Kopf, Bruſt und Unterleib *),“ welche Abheilung aber gar keine Folge iſt von jenen drei Syſtemen, deren Organe durch den ganzen Thierleib vertheilt ſind. Fünftens: Die Sinne werden zu der

*) Encyclopädie S. 335.

folgenden Abtheilung, der Assimilation gerechnet, da sie doch eben so zur Gestalt und namentlich zum Nervensystem gehören. Sechstens: Je freudiger wir in die Anerkennung der großen Fortschritte der Zoologie und der vergleichenden Anatomie in unserer Zeit einstimmen, um so mehr haben wir es zu bedauern, daß Hegel dessenungeachtet eine so unwürdige Ansicht von dem Thierreiche hat fassen können, als er in der Naturphilosophie ausgesprochen hat. Den nach der bisherigen Logik groben Widerspruch, daß der Begriff des Thiers den Begriff selbst zu seinem Wesen haben soll, weil es die Wirklichkeit der Idee des Lebens ist, gleichwohl aber die Unmittelbarkeit der Idee des Lebens (welche vorher der Pflanze, hier aber dem Thiere beigelegt wird) eben darin bestehen soll, daß der Begriff, obgleich nur er das an und für sich Bestimmte ist, nicht als solches im Leben existirt: diesen Widerspruch vermag nur derjenige unbeleidigt zu ertragen, der die Verstandes-Logik verachtend in Widersprüchen sich gefällt, und in ihnen die wahre Dialectik findet. Die Thierwelt soll „fast weniger als andere Sphären der Natur ein in sich unabhängiges vernünftiges System von Organisation darstellen, an den Formen des Begriffs festhalten und sie vor Vermengung, Verkümmerung und Uebergängen bewahren. Es sey darum das Thier den Veränderungen des allgemeinen Naturlebens unterworfen, und das Thierleben überhaupt ein *krankes*, so wie sein Gefühl ein unsicheres, *angstvolles, unglückliches* *)."

Hätte Hegel von der Natur eine andere Ansicht als die scholastische zu fassen vermocht, hätte er dem Naturleben durch die Anschauung sich befreundet, und es nicht blos aus der Ferne durch die rissigtrübe Brille der logischen Idee betrachtet, er würde in derselben unendlichen Mannichfaltigkeit der Thierformen, in dieser ewig jungen Schöpferkraft, in diesem Ineinanderspielen der einzelnen Species bis zur reizendsten Verwirrung mitten in der Gesetzmäßigkeit und Schönheit der Gestalten, deren Verständniß ihm verschlossen geblieben, das Walten jener höheren Macht erkannt haben, welche mehr ist als das anatomische

*) S. 349.

Präparat des reinen Denkens und die immanente Dialectik der logiſchen Kategorieen *). Nur wer dieſe logiſche Idee für das wahre Seyn und das Thierleben für ein verſchwindendes Moment, für einen bloßen Durchgangspunkt in der Naturgeſchichte Gottes zum philoſophiſchen Bewußtſeyn hält, kann auf den Gedanken kommen, das Thierleben für krank und unglücklich zu halten: nicht wer es unbefangen beurtheilt. In welchem Sinne man auch die Wörter, Krankheit und Unglück, nimmt: auf keine Weiſe können ſie für ein characteriſtiſches Merkmal des Thierlebens gelten. Im Menſchen erzeugen ſich viel zahlreichere und complicirtere Krankheitsformen als im Thiere, theils weil der menſchliche Organismus in ſich reicher und für die mannichfaltigſten Eindrücke empfänglicher iſt und durch ſie leichter umgeſtimmt werden kann, theils weil die ganze Erziehung eine künſtliche iſt, und aus dem Zuſammenleben der Menſchen und ihrem Zuſammengedrängtſeyn in ungeſunde Wohnungen, ſo wie durch die erkünſtelte, raffinirte Diät ſich eigenthümliche Krankheiten erzeugen, und wohl wieder in neue umſetzen, von denen das Thier in ſeiner einfacheren Lebensweiſe nichts erfährt. Das Thier iſt ſchon deswegen geſünder, weil es naturgemäßer lebt als der Menſch. In der Regel iſt es in der Gegend einheimiſch, welche am beſten zu ſeiner ganzen Organiſation paßt: fehlen ihm die Nahrungsmittel, oder ändert ſich die Temperatur in dem Grade, daß es ſich in ihr unwohl fühlt, ſo zieht es weiter in glücklichere Gegenden, und kehrt unter günſtigeren Verhältniſſen wieder zurück. Durch Inſtinkt wählt es unter den Nahrungsmitteln die ihm zuträglichſten aus; ſelbſt in Krankheiten greift es als ſein eigener Arzt nach den Heilmitteln; erſt da, wo es dem Menſchen, der ſich ihm ſelten als Freund, weit öfterer als Feind und Tyrann zeigt, freiwillig oder gezwungen folgt, wo es von ihm dem mütterlichen Boden entriſſen, in fremde Klimate geſchleppt, in enge Behälter geſchloſſen, der Bewegung beraubt, und mit ungeſunder Nah-

*) Daß Hegel manche einzelne Momente des Thierlebens allerdings ſehr intereſſirt haben, zeigt S. 345, wo ſogar die faeces der Kinder elegant conſtruirt werden.

rung gefüttert wird: erst da scheint es an der menschlichen Erkrankung Theil zu nehmen, und als Hausthier wird es mit Krankheiten behaftet, von denen dieselbe Species im wilden, d. i. natürlichen Zustande frei geblieben wäre. Die wahre Krankheit aber in dem höheren Sinne des Worts, das innigere Seelenleiden, das Unglück kennt es so gut als gar nicht: dessen ist nur der Mensch fähig. Doch dies bedarf hier um so weniger einer weiteren Ausführung, da der folgende Abschnitt uns ohnedies Gelegenheit darbieten wird, diesen Gegenstand noch schärfer ins Auge zu fassen.

Viertes Capitel.

Von der Philosophie des Geistes.

Mit der Philosophie des Geistes betreten wir dasjenige Gebiet der Wissenschaft, in welchem die wichtigsten Angelegenheiten der Menschheit zur Sprache kommen. Es handelt sich hier um diejenigen Ideen, auf denen die Würde unseres Lebens beruht, und wodurch wir als Glieder einer höheren Ordnung der Wesen mit dem Göttlichen unmittelbar in Verbindung treten, ja selbst die Außenwelt erst in dem rechten Lichte erscheint. Das Bewußtseyn ist der Brennpunkt unserer gesammten Ueberzeugungen, in den das göttliche Seyn hineinblitzt, und die Strahlen der Außenwelt sich sammeln; aber von uns hängt es ab, ob sich daran die himmlische Flamme des Guten, oder die verzehrende Glut der Leidenschaft entzünden, ob wir dem Engel des Lichts, oder der Macht des finstern Erdgeistes dienen wollen. Je mehr aber die unergründliche Tiefe dieses Räthsels zur nachsichtigen Beurtheilung der versuchten Lösungen desselben einladet, um so mehr haben wir darüber zu wachen, daß keine sophistische Vorspiegelung uns bethöre und uns den höchsten Schmuck unseres Lebens raube.

Hegel ist mit uns in der Schwierigkeit der Erkenntniß des Geistes einverstanden. Befremdend indeß tritt uns beim Eingange die Bemerkung entgegen: „die Bücher des Aristoteles

über die Seele ſeyen das einzige Werk von ſpeculativem Intereſſe über dieſen Gegenſtand, und der weſentliche Zweck einer Philoſophie des Geiſtes kann nur der ſeyn, den Begriff in die Erkenntniß des Geiſtes wieder einzuführen und den Sinn der Ariſtoteliſchen Bücher wieder aufzuſchließen *)." Es dringt ſich nämlich hier unwillkührlich die Frage auf: Wie es doch hat kommen können, daß derſelbe Ariſtoteles, der ſo tief in den Geiſt eingedrungen, gleichwohl von dem Denken zu einer ſo oberflächlichen Anſicht hat gelangen können, daß er darauf eine Logik gründete, welche ihrer völligen Unbrauchbarkeit wegen durch Hegel's Logik vernichtet werden ſollte, da doch das Ariſtoteliſche Organon in genauer Verbindung mit den pſychologiſchen Lehren deſſelben ſteht? Hätte Hegel an dieſen Zuſammenhang beider Disciplinen gedacht, ſo würde ihm die Ariſtoteliſche Logik in einem andern Lichte erſchienen ſeyn, und ſeine eigene Logik eine dauerhaftere Grundlage erhalten haben.

Dann ſetzt Hegel die eigenthümliche Schwierigkeit in der Betrachtung der concreten Natur des Geiſtes darein, daß die beſonderen Stufen und Beſtimmungen der Entwicklung ſeines Begriffs nicht zugleich als beſondere Exiſtenzen zurück und ſeinen tieferen Geſtaltungen gegenüber bleiben, wie dies in der äußeren Natur der Fall iſt; die Beſtimmungen und Stufen des Geiſtes dagegen ſeyen weſentlich nur als Momente, Zuſtände, Beſtimmungen von den höheren Entwicklungsſtufen **). Dieſe für die Geiſtesphiloſophie ſchlagende Stelle, die freilich als nothwendige Folge der immanenten Dialectik erſcheint, iſt nicht nur an ſich unwahr, indem ja auch im Leben des Geiſtes z. B. das Kind für ſich exiſtirt, die Empfindungen ꝛc. für ſich fortſpielen, ohne in das wiſſenſchaftliche Bewußtſeyn aufgenommen zu werden, und auf einer höheren Stufe das Recht und die Moralität neben der Kunſt und Religion ein Seyn für ſich haben, ſondern ſie hat auch die praktiſche Philoſophie in der Wurzel verdorben, da das Recht, das Gute einen abſoluten Werth hat, welcher durch keine Dialectik geſchmälert-

*) Encyclop. S. 358.
**) S. 359.

und zu einem bloßen Moment in der Naturgeschichte des göttlichen Geistes herabgesetzt werden kann.

Der Begriff des Geistes im Verhältniß zur Natur wird hierauf so gefaßt: „Der Geist hat für uns die Natur zu seiner Voraussetzung, deren Wahrheit, und damit deren absolut Erstes er ist. In dieser Wahrheit ist die Natur verschwunden, und der Geist hat sich als die zu ihrem Fürsichseyn gelangte Idee ergeben. Das Offenbaren des freien Geistes ist Setzen der Natur als seiner Welt; ein Setzen, das als Reflexion zugleich Voraussetzen der Welt als selbstständiger Natur ist. Das Absolute ist der Geist; dies ist die höchste Definition des Absoluten. Diese Definition zu finden, und ihren Sinn und Inhalt zu begreifen, war die absolute Tendenz aller Bildung und Philosophie. Das, was in der Christlichen Religion der bloßen Vorstellung gegeben ist, in seinem eigenen Elemente, dem Begriffe, zu fassen, ist die Aufgabe der Philosophie, welche erst damit gelöst ist *)."

An dieser Stelle tritt das von uns schon oft gerügte Grundgebrechen des Hegel'schen Systems: die nicht gerechtfertigte Voraussetzung der absoluten Identität des Denkens und Seyns, und damit die Verwechslung des menschlichen und göttlichen Standpunkts, in unverkennbaren Zügen hervor, wobei es aber zugleich auch deutlich wird, wie die absolute Dialectik nur durch innere Widersprüche, ohne sie zu lösen, sich mühsam fortzuschleppen vermag. Hegel nimmt keinen Anstand, in unmittelbarer Verbindung zu sagen: „der Geist habe für uns die Natur zu seiner Voraussetzung, deren absolut Erstes er gleichwohl sey." Der Geist aber, der für uns die Natur zu seiner Voraussetzung hat, ist der, welcher aus den physischen Prozessen als Menschengeschlecht resultirt, der Mensch als Gattung basirt auf das Thierleben; oder in Hegel's Sprache, der subjective und objective, d. i. endliche Geist, der erst am Ende durch Religion und Philosophie zu dem absoluten Geiste, der absoluten Persönlichkeit sich zuspitzt. Dieser endliche Geist ist

*) S. 360. 361.

keineswegs das Abſolut-Erſte der Natur, ſondern obwohl über ihr ſtehend, doch zugleich in ihr befangen und ihr Product, indem der pſychiſch-organiſche Prozeß der Zeugung, wodurch ein menſchliches Individuum zur Erſcheinung kommt, zugleich den Grund der individuellen Form ſeines Geiſtes enthält. Es hat alſo die obige Erklärung wenigſtens den Fehler, daß ſie etwas vom Geiſte im Allgemeinen behauptet, was blos von dem abſoluten Geiſte gilt. Daraus folgt jedoch keineswegs, daß die Natur in dem Geiſte verſchwunden iſt: vielmehr wird ſie durch den Geiſt blos in das Bewußtſeyn aufgenommen; ſie wird zu einer gedachten. Er ſelbſt ſagt bald darauf: „das Offenbaren des Geiſtes ſey ein Setzen der Natur als ſeiner Welt, ein Setzen, das als Reflexion zugleich Vorausſetzen der Welt als ſelbſtſtändiger Natur iſt.“ Nur widerſpricht hier wieder das letzte Moment dem erſten. Setzt der Geiſt die Natur als ſeine Welt, ſo hat ſie eben deshalb, weil er die höhere Macht iſt, ſein Beſtehen in ihm, und folglich kann ſie nicht vorausgeſetzt werden als ſelbſtſtändige Natur. Wo freilich Widerſprüche des Verſtandes als dialectiſch-nothwendige Momente abſichtlich gefordert werden, wo das Weſen der Speculation darein geſetzt wird, die Widerſprüche zu erzeugen und wieder aufzulöſen: da mag ſo etwas nicht auffallen: nach jeder andern Methode muß man ſolche Widerſprüche als Nichtigkeiten ein für allemal verwerfen. Ja der abſolute Geiſt ſelbſt iſt das Ziel der ganzen Dialectik, welchem alle Momente zueilen, und die philoſophiſche Anſicht wird darein allein geſetzt, den Geiſt als ſich bildend und erziehend zu betrachten, ſo daß ſeine Aeußerungen nur die Momente ſeines Sich-zu-ſich-Selbſt-Hervorbringens (?) ſeines Zuſammenſchließens mit ſich ſind, wodurch er erſt das für ſich wird, was er an ſich iſt, nämlich wirklicher Geiſt *).

Daraus ergiebt ſich das allerunglücklichſte, traurigſte Reſultat, worüber zwar der ſpeculative Philoſoph, geblendet durch die eigene Sophiſtik, ſich einige Zeit zu tröſten vermag, das aber der Menſch, als ſolcher, deſto tiefer und ſchmerzlicher em-

*) S. 365.

pfindet. Ein unvertilgbares Bewußtseyn sagt uns nämlich: es habe unser Leben einen Zweck an sich selbst, es gebe ein unveräußerliches Recht des Menschen, eine Würde der Person in guten Handlungen, welche gleich einem Juwele von unschätzbarem Werthe auch in der schlechtesten Fassung und mitten in der Nacht ungünstiger Verhältnisse in eigenthümlichem Glanze strahle, und was die Herzen in Liebe und Freundschaft mit magischer Gewalt an einander fessele, sey mehr als blinde Naturgewalt und die Explosion entzündeter Gehirnfibern. Nach Hegel's Dialectik aber sind dies nur Momente in dem göttlichen Läuterungsprozesse, bunte Blasen, die aus dem unendlichen Weltstrome aufsteigend einen Augenblick glänzen, um zerplatzend wieder zurückzusinken; das Menschengeschlecht, als solches, ist gar nicht Selbstzweck, sondern nur eine nothwendige Stufe in der absoluten Theogonie, ein Stadium, durch welches Gott von der Nothwendigkeit getrieben hindurch muß, um durch Religion und Philosophie sich selbst zu finden, zum Bewußtseyn seiner selbst zu gelangen. Menschenglück hat für diesen dialectischen, prozessualischen Gott keine Bedeutung. Zwar wird in diesem System der Menschengeist zugleich unendlich hoch gestellt, indem an die Menschwerdung Gottes das Bewußtseyn der göttlichen Persönlichkeit selbst geknüpft ist; und besonders feiert der Philosoph in diesem Tempel seine eigene Apotheose, weil er allein es ist, der die Einsicht in den Verlauf dieses ganzen Prozesses hat, und ihn durch den Begriff selbst vollzieht. Vor der Schöpfung ist Gott außer Raum und Zeit, nur noch die logische Idee, das reine Denken als solches. Durch die Schöpfung entäußert er sich seiner selbst, er wirft sich hinaus in die Zufälligkeit des Naturlebens, um in der Materie als blindes Naturgesetz fortzuwirken, bis es ihm, dem ewig formenwandelnden Proteus gelingt, in den organischen Geschöpfen sich zum individuellen Leben zusammenzuziehen, und durch das kranke, unglückliche thierische Gefühl zum gesunden menschlichen Daseyn zu gelangen. Aber auch auf dieser höheren Stufe angelangt, muß er erst die endlichen Formen durchlaufen, um sich zuletzt als absoluter Geist zu wissen, und selbst hier erfaßt er sich zuerst nur noch in der Kunstform, sodann in der Weise der Vorstellung in

der geoffenbarten Religion und erst zuletzt in der ihm allein entsprechenden absoluten Form des Begriffs in der Philosophie. So ist der Philosoph nicht blos der Sohn, in welchem Gott die Welt geliebt, weil die Menschwerdung Gottes ewig fortdauert und sich immerfort erneuert, sondern auch der heilige Geist, welcher die Menschen zu Gott zurückführend damit Gott selbst aus seiner Entäußerung zu sich zurückleitet, und in das reine logische Wissen übergehend den ganzen Prozeß in sich zusammenschließt. Nun erst ist Gott wahrhaft Gott, denn nun erst ist er ein persönlicher Gott, der durch Philosophie erfährt, daß er auch als logische Idee und in der Entäußerung zur blinden Naturkraft schon Gott war, aber ohne es zu wissen, und hätte er sich nicht in seinen unendlich vielen Incarnationen unter andern auch in den Philosophen Hegel verwandelt, so würde er bis diese Stunde noch nicht zum vollen Bewußtseyn seiner selbst gelangt seyn, wenigstens würde er sich nur wissen in der Vorstellung des gemeinen religiösen Volks, oder in der übrigen Philosophie wie in der Spinozistischen als bloße Substanz, oder in der Kantischen und ähnlichen Formen nur dies wissen, daß er von sich selbst nichts weiß, oder sich selbst nur fühlen, ahnden: nicht aber würde er sich selbst in seinem Begriff erfaßt haben. Diese ganz durchsichtige, wasserhelle Gotteslehre, welche in Gott für unser Wissen nicht das kleinste dunkle Fleckchen zurücklassen will, gleicht, in unser Bewußtseyn aufgenommen, jenem feinen Gifte, dem aqua Toffana, das ihre Erfinderin auch das Manna von St. Nicolas von Bari nannte; wie dieses, zerrüttet sie, langsam aber desto sicherer, die Philosophie wie die Religion; jene, indem sie einen unendlichen Dünkel erzeugt, den auch diese Schule ganz offen zur Schau trägt, und die weitere Forschung abschneidet; diese, indem sie die Gefühle und Gesinnungen unterdrückt, auf denen das religiöse Bewußtseyn beruht. Jedoch es ist nöthig, daß wir diese Geisteslehre noch im Einzelnen verfolgen.

Die Entwicklung des Geistes ist, nach Hegel, daß er a) endlicher und zwar subjectiver und objectiver, b) absoluter Geist ist. Der subjective Geist ist 1) unmittelbar, Seele oder Naturgeist, Gegenstand der Anthro-

pologie; 2) für ſich, Bewußtſeyn, Gegenſtand der Phänomenologie des Geiſtes; und 3) der ſich in ſich beſtimmende Geiſt, als Subject für ſich, der Gegenſtand der Pſychologie.

Es iſt ſchon oben das Willkührliche dieſer Eintheilung gerügt worden; woraus ſich zugleich ergiebt, daß die Methode des Syſtems keineswegs mit der Sache ſelbſt coincidirt, denn in der Sache, hier im menſchlichen Leben, müßten ſich ja die einzelnen Momente eben ſo finden, wie die Dialectik ſie nach dem Begriffe entwickelt, die Erfahrung müßte die Probe der Richtigkeit der ganzen Rechnung ſeyn. Dies iſt aber gar nicht der Fall. Vors Erſte können Anthropologie, Phänomenologie des Geiſtes, und Pſychologie unter keiner Bedingung als beſondere Wiſſenſchaften betrachtet werden, deren gemeinſamer Gegenſtand der Geiſt iſt, wie er in ſeiner Idealität, aber als concreter Geiſt, erkennend ſich entwickelt. Die Anthropologie, als die Wiſſenſchaft des ganzen Menſchen, kann nicht einem ſpeciellen Theile, der in ihr Gebiet ſelbſt fällt, entgegengeſetzt ſeyn: ja ſelbſt Recht und Moralität, welche in den objecten Geiſt verwieſen worden ſind, und ſogar Kunſt, Religion und Philoſophie, d. i. der abſolute Geiſt, gehören noch inſofern zur Anthropologie, als die Elemente und Wurzeln aller dieſer Formen in dem Menſchen liegen, ſie alle nur von dem menſchlichen Standpunkte aus Bedeutung erhalten. Beim erſten Anblick könnte es ſcheinen, als habe Hegel'n die ſogenannte mediciniſche Anthropologie vorgeſchwebt, eine Verbindung der Phyſiologie und Anatomie; allein dieſe Vermuthung ſchwindet bei näherer Betrachtung ihres Inhalts, welcher viel dürftiger iſt als der jener Wiſſenſchaft, und den menſchlichen Leib kaum eines Blickes würdiget. Zweitens kann die Phänomenologie keinen Gegenſatz bilden weder zur Anthropologie, noch zur Pſychologie: zu jener nicht, weil ihr Gegenſtand, das Bewußtſeyn, menſchliches Bewußtſeyn iſt, zu dieſer aber noch weniger, weil das Bewußtſeyn theils Product, theils Brennpunkt der Seelenthätigkeiten iſt. Drittens: Eben ſo willkührlich wird die Pſychologie blos auf den Geiſt beſchränkt, die Seele dagegen in die Anthropologie verwieſen.

Gleich beim Eingange in die Anthropologie ſtoßen wir auf ein großes Paradoxon, welches unſerer oben gemachten Bemerkung von der Undenkbarkeit der Folge der einzelnen Momente in der von Hegel vorgeſchriebenen Ordnung abermals zur kräftigſten Beſtätigung dient. Es heißt nämlich da: „der Geiſt iſt als die Wahrheit der Natur *geworden*. Außerdem, daß in der Idee überhaupt dies Reſultat die Bedeutung der Wahrheit und *vielmehr des Erſten gegen das Vorhergehende hat*, hat das Werden oder Uebergehen im Begriff die beſtimmtere Bedeutung des *freien Urtheils*. Der gewordene Geiſt hat daher den Sinn, *daß die Natur an ihr ſelbſt als das Unwahre ſich aufhebt**)." Nun denke man ſich z. B. den natürlichen Verlauf der Lebensalter, wie ſie in der Hegel'ſchen Anthropologie (Encyclopäd. S. 371) vom Kinde an bis zum Greiſe vorkommen. Der Wirklichkeit nach iſt das Kind offenbar das Erſte; dieſes negirt ſich, indem es Jüngling wird, der Jüngling hebt ſich auf im Manne, der Mann im Greiſe. Wäre nun die Hegel'ſche Dialectik, wie ſie ſich deſſen ſelbſt großſprecheriſch rühmt, identiſch mit der Sache ſelbſt, ſo müßte der Jüngling als die Negation des Kindes das Erſte ſeyn gegen das Kind, der Mann eben ſo das Erſte gegen den Jüngling, und ſo würde der Greis eher ſeyn als ſeine eigene Kindheit, und er wäre ſein eigener Vater: was gewiß offenbarer Unſinn iſt. Gleicher Unſinn iſt es, dem *gewordenen Geiſte* die Bedeutung unterzulegen, daß die Natur *an ihr ſelbſt* als das Unwahre ſich aufhebt; denn, da das Weſen der Natur in der Aeußerlichkeit, in dem zufälligen Seyn beſtehen ſoll, ſo kann ſie durch ſich ſelbſt in Ewigkeit nicht zu einem Inneren, zum ſelbſtbewußten Geiſte werden, ſo wenig als ſie je ihren eigenen Geſetzen untreu werden kann; ſondern ſie kann nur durch eine andere höhere Macht aufgehoben werden.

Die Fragen nach der *Immaterialität der Seele*, und *nach der Gemeinſchaft der Seele und des Leibes*, welche die Philoſophen wie die Aerzte ſo lange gequält haben, und bis jetzt noch als ungelöſt zu betrachten ſind, weil

*) S. 366.

sie durch eigenthümliche Schwierigkeiten gedrückt werden, fertiget Hegel vornehm mit den zwei Worten ab: „Der Geist ist die existirende Wahrheit der Materie, daß die Materie selbst keine Wahrheit hat *)." Ein sehr originelles Argument! Ob wohl jemand, den ein vom Dache herabfallender Ziegel, d. i. nach Hegel's Interpretation, Raum und Zeit bis zur Unterdrückung des Bewußtseyns verwunden, nach dem Wiedererwachen des Bewußtseyns sich mit dem Argumente wird trösten lassen, daß die Materie keine Wahrheit hat? ob man damit wohl Krankheiten vertreiben kann? die Frage ist ja eben die: wie diese organisirte Materie, deren Wesen Hegel in die bloße Aeußerlichkeit und Zufälligkeit setzt, auf die höhere Macht des Geistes, in welchem die Natur verschwunden seyn soll, so einwirken könne, daß sie die Geistesthätigkeiten lähmt, unterdrückt, Ohnmachten erzeugt, ja tödtet? Dabei bleibt Hegel in dem Dualismus befangen, den er sonst überall zu tilgen sucht. Die Natur, zu welcher unser Leib gehört, ist ihm die Idee in der Form des Andersseyn; Aeußerlichkeit, Nothwendigkeit und Zufälligkeit sind ihr Wesen; das Wesen des Geistes dagegen besteht in der Freiheit, welche sich für uns auf der Basis der Natur erhebt. Im Bewußtseyn durchdringen sich beide zur Einheit, aber ohne daß damit, wie Hegel irrig behauptet, die Natur verschwindet. Immer bleibt das Bewußtseyn, daß wir auch als Geist mit einer organischen Natur unmittelbar verbunden sind, und durch sie mit der Außenwelt zusammenhängen; und wo dieses Bewußtseyn verdunkelt wird oder verlischt, da geschieht dieses allemal zugleich auf Kosten der Geistesthätigkeit. So bleiben auch an dieser Stelle des Systems beide Welten, Natur und Geist, unvermittelt neben einander stehen.

Das Folgende über das kosmische, siderische und tellurische Leben des Menschen, über die Racenverschiedenheiten, die Localgeister, die Lebensperioden u. d. g., würde manche Veranlassung zu ähnlichen Bemerkungen geben, welche wir, um nicht zu tief in alle Einzelheiten zu dringen, unterdrücken wollen. Nur auf Eins will ich aufmerksam machen. Wenn es unter

*) S. 367.

andern heißt: „der Geiſt lebt in ſeiner Subſtanz, der natürlichen Seele, das allgemeine planetariſche Leben mit, den Unterſchied der Klimate, den Wechſel der Jahrszeiten u. d. g., ein Naturleben, das in ihm zum Theil zu Beſtimmungen und Zuſtänden, zum Theil nur zu trüben Stimmungen kommt," aber bald darauf hinzugeſetzt wird: „die Weltgeſchichte hängt nicht mit Revolutionen im Sonnenſyſteme zuſammen, ſo wenig als die Schickſale der Einzelnen mit den Stellungen der Planeten*)" ſo widerſpricht dieſe letzte Beſtimmung wenigſtens zum Theil der erſten. Könnte in dem Menſchen das Naturleben, oder, wie Hegel es nennt, der Naturgeiſt, die Seele, ganz überwunden werden, wäre unſer ganzer Zuſtand auf eine freie geiſtige Grundlage geſtellt, ſo würde von einem ſideriſchen und telluriſchen Leben des Menſchen nicht die Rede ſeyn können: ſo lange wir aber mit dieſem organiſchen, den ſideriſchen und telluriſchen Mächten preißgegebenen Leibe in Verbindung ſtehen und daraus wenigſtens gewiſſe Reizungen oder Depreſſionen, Stimmungen und Mißſtimmungen der Seelenthätigkeiten hervorgehen, ſo lange in uns das Thier noch neben dem Genius lebt, ein gewiſſer roher, widerſpenſtiger, durch keine Bildung ganz zu vernichtender Stoff übrig bleibt; ſo lange werden auch jene Naturprozeſſe ihre Rechte ſelbſt in der moraliſchen Welt geltend machen. Gewiß hängt die Weltgeſchichte mit Revolutionen im Sonnenſyſteme nicht unmittelbar zuſammen, aber eben ſo gewiß haben Revolutionen auf unſerm Planeten, Erdbeben und Eruptionen der Vulkane, anhaltend naſſe oder trockene, heiße oder kalte Witterung u. d. g. auf die Gemüthsſtimmung der Menſchen einen unverkennbaren Einfluß, und erhöhen ſchon dadurch, daß ſie zu Diätfehlern verleiten, die Empfänglichkeit für Krankheitsſtoffe, was denn nicht ſelten ein moraliſches Erkranken zur Folge hat, zumal in den Naturen, in denen die moraliſche Kraft noch nicht zur Herrſchaft durchgedrungen iſt; und ſo dürfte es einem aufmerkſamen Beobachter nicht ganz zufällig erſcheinen, daß den heftigſten Ausbrüchen der politiſchen Revolutionen in Frankreich, Spanien, Neapel und anderen Ländern

*) S. 369.

eine ungewöhnlich heiße Witterung, ein paradoxer Barometerstand, und überhaupt krampfhafte Zuckungen und ein Aufruhr der Elemente zur Seite gingen.

Wie sehr aber die anthropologische Dialectik in ihrer Verfolgung der Metamorphosen des Begriffs ohne Rücksicht auf die Erfahrung sich verwickelt; davon giebt der kleine Abschnitt von der träumenden Seele eine auffallende Bestätigung *). Hegel wollte hier gern etwas sagen von dem Leben des Embryo und dessen Beziehung zur Mutter; er spricht aber davon nicht bei dem natürlichen Verlaufe der Lebensalter, wo doch dieses Moment hingehört, sondern in einer eigenen kleinen Rubrik unter dem sonderbaren Titel: die passive Totalität der Individualität. Die Mutter wird der Genius des Kindes genannt, d. h. die selbstische Totalität des Geistes, insofern sie für sich existirt, und die subjective Substantialität eines andern (des Kindes), das nur äußerlich als Individuum gesetzt ist, ausmacht. Zugleich wird bemerkt, für dieses psychische, d. i. wesentliche Verhältniß habe das sinnliche und materielle Außereinanderseyn des Kindes in seinen besonderen Häuten u. d. g. keine Wahrheit; es sey die Substanz der Mutter selbst, welche sich im Kinde, wie die Monocotyledonen, durch ein Urtheil entzwei breche, so daß das Kind die Anlagen der Gestalt, des Characters u. s. w., nicht mitgetheilt erhalte, sondern von Haus aus habe. Abgesehen von der höchst geschraubten, unverständlichen und unrichtigen Erklärung des Genius, sind in diesem Verhältnisse zwei wichtige Momente ganz aus den Augen gesetzt worden. Das erste ist, daß das Kind, ungeachtet seiner Abhängigkeit von der Mutter, sich doch zu ihr keineswegs passiv verhält, wie Hegel meint **), sondern durch eigene Kraftthätigkeit sich zu einem eigenthümlichen Organismus entwickelt, der von dem mütterlichen nur so lange seine Nahrung zieht, bis er völlig reif geworden, dann aber sich von ihm ablößt, um für sich zu seyn. Dies sieht man auch schon daraus, daß diese Geburt oft die Mutter das Leben kostet, was nach der Hegel'schen

*) S. 378 ff.
**) S. 381.

Vorſtellung nicht denkbar wäre. Auch die Mißgeburten und Vieles andere iſt nach dieſer Theorie nicht erklärlich. Und eben weil, wie Hegel ſagt*), „die in Verwunderung ſetzenden Beſtimmungen im Kinde durch heftige Gemüthsbewegungen, Verletzungen u. ſ. w. der Mutter, fixirt werden," geſchieht damit auch eine Mittheilung als Anlage der Geſtalt, Sinnesart u. ſ. w. und es hat dieſe Momente das Kind nicht von Haus aus, welcher der ſinnlichen Vorſtellung angehörige Ausdruck ohnedies ganz zu verwerfen iſt. Das zweite von Hegel in dieſem Prozeſſe ganz überſehene Moment iſt der Einfluß des Vaters nicht blos auf Entſtehung des Kindes im Allgemeinen, ſondern auch auf deſſen Geſtalt, Temperament, Sinnesart u. ſ. w., von ihm ſtammt das eigentlich plaſtiſche Princip.

Unmittelbar an dieſe Paſſivität des embryoniſchen Seyns reihet Hegel den animaliſchen Magnetismus an, den er viel zu tief ſetzt, und welcher der Idee, der Tendenz, und den verſchiedenen Stadien ſeines Verlaufs nach von dem Leben des Embryo ganz verſchieden iſt. Eine weſentliche Differenz beider liegt ſchon darin, daß der Embryo noch gar nicht zum Bewußtſeyn erwacht, während die Somnambüle frei mit Bewußtſeyn der Manipulation ſich hingiebt und dadurch ſich in Abhängigkeit von dem Magnetiſeur ſetzt. Sodann gelangt die Somnambüle in dieſem zauberiſchen Schlafe ſelbſt zur innern Erleuchtung, worin ihr nicht blos ihr eigener Zuſtand, ſondern zum Theil auch der anderer Perſonen und ſelbſt des Magnetiſeurs im magiſchen Lichte erſcheint, und neue Organe die Wirkſamkeit der Seelenthätigkeiten weit über das normale Maas ſteigern. Eben deshalb iſt für dieſes Verhältniß der von Hegel gewählte Ausdruck Genius, nach der von ihm gegebenen Erklärung unpaſſend, als ob nämlich dieſer die ſelbſtiſche Totalität des Geiſtes wäre, inſofern ſie für ſich exiſtirt, und die ſubjective Subſtantialität eines andern ausmacht, oder als ob der ſomnambüle Geiſt gar nicht denkend und wollend wäre; denn es iſt ja dieſer Genius der Somnambüle ihr eigener halbentfeſſelter

*) S. 382.

Geist selbst, für welchen die Manipulation des Magnetiseurs nur das Mittel der Erregung ist.

Nicht weniger verfehlt ist in der folgenden Nummer die Stellung der Krankheit und Verrücktheit*). Hegel bemerkt bei dieser Gelegenheit: „In der Betrachtung der Verrücktheit ist das ausgebildete, verständige Bewußtseyn zu anticipiren, und die wahrhaft psychische Behandlung müsse den Gesichtspunkt festhalten, daß die Verrücktheit nicht abstracter Verlust der Vernunft ist, sondern nur Verrücktheit, sie müsse daher den Kranken als Vernünftiges voraussetzen und hieran den festen Halt haben." Ganz richtig, aber eben deshalb mußte die wissenschaftliche Construction, oder Manifestation, wie diese Schule ihr Verfahren lieber nennt, um es von der naturphilosophischen Construction zu unterscheiden**), erst von dem Bewußtseyn und den Seelenthätigkeiten in ihrer Gesetzmäßigkeit handeln, so wie überhaupt von der Gesundheit, bevor sie das Wesen der Krankheit und Verrücktheit enthüllen durfte: was uns zugleich wieder auf den alten Refrain führt, daß die Dialectik dieses Systems keineswegs eine Dialectik der Sache selbst ist, mit dieser nicht übereinstimmt. Sehr treffend bemerkt dann Hegel, „daß die Verrücktheit, unter welchem Namen er alle Formen des Irreseyns begreift, eine Krankheit des Psychischen sey, ungetrennt des Leiblichen und Geistigen, deren Anfang aber, so wie die Heilung bald mehr von der einen oder anderen Seite auszugehen scheinen könnte." Es scheint nicht nur so, sondern es ist so. Aber eben deshalb hat der unmittelbar vorhergehende Satz: „der Geist ist frei, und darum für sich dieser Krankheit nicht fähig; sondern nur als Ding, d. i. als Natürliches und Seyendes" keine Wahrheit. Unser Geist, und von

*) S. 389—391.

**) Hinrichs wirft in der Recension von Fichte über Gegensatz, Wendepunkt und Ziel heutiger Philosophie, diesem vor, „er wisse nicht einmal, daß die Methode der Hegel'schen Philosophie die Manifestation, und gar nicht Construction sey." (Berliner Jahrbücher 1832 No. 97). Das ist Wortstreit, sobald man nur das Wort Construction nicht in der willkührlichen Bedeutung nimmt, wie Kant, welcher es blos auf die Mathematik beschränkt wissen will.

dieſem iſt ja allein die Rede, iſt, als dieſer menſchliche, gar kein Weſen für ſich, ſondern Eins mit ſeinem Leibe, und auch in dem höchſten Aufſchwunge des Denkens von dieſen Organen abhängig, ſo wie überhaupt ſeine Freiheit nur eine bedingte iſt.

Die Phänomenologie des Geiſtes iſt in der Encyclopädie, wie ſchon bemerkt worden, bis zur Theorie des Bewußtſeyns eingeſchrumpft. Aber auch ſo, in dieſer verkrüppelten Geſtalt, iſt das von der Herrſchaft und Knechtſchaft ſo wie von dem Beginnen der Staaten Geſagte immer noch als ein entſtellender Auswuchs zu betrachten. Sollte dieſes in ihr eine Stelle finden, ſo mußte noch vieles Andere mit gleichem Rechte aufgenommen werden. Vorzüglich auffallend iſt das Mißverhältniß zwiſchen der Phänomenologie des Geiſtes und der Pſychologie; unter keiner Bedingung ſcheint die Trennung derſelben gerechtfertiget werden zu können. Am unnatürlichſten iſt die Vernunft placirt. Wer mag es ertragen, daß die Vernunft in die Phänomenologie des Geiſtes als die niedere Stufe zurückgeſetzt worden, während die Anſchauung, die Vorſtellung, das Gedächtniß u. ſ. w. einen höheren Rang erhalten haben. Und wie mag doch gerade derjenige, welcher ſonſt die Vernunft und das Vernünftige ſo hoch ſtellt, ſich zu dieſer verkehrten Rangordnung haben verleiten laſſen? Die Klage über den gegenwärtigen ſchlechten Zuſtand der Pſychologie iſt nur zum Theil gegründet, indem dieſe Wiſſenſchaft in den letzten Decennien beträchtliche Fortſchritte gemacht hat; und wenn ſie es wäre, ſo würde die ganze Philoſophie des ſubjectiven Geiſtes in Hegel's Syſteme eben nicht dazu geeignet ſeyn, ihr ein beſſeres Schickſal zu bereiten, da ſie in dieſem nur wenig gewonnen, und auf der andern Seite durch offenbare Verwirrung der Begriffe wieder viel verloren hat. Die Vermögen des Geiſtes nach der gewöhnlichen Anſicht verwirft Hegel, und betrachtet dagegen das Fortſchreiten des Geiſtes als Entwicklung, aber ſo, daß der Endzweck des Geiſtes nur der Begriff iſt, und die Aeußerung durch die Thätigkeit des Begriffs darauf geht, die Form des bloßen Anſichſeyns aufzuheben, und ſich zu ſich ſelbſt zu befreien, wodurch die ſogenannten Vermögen des Geiſtes in ihrer Unterſchiedenheit zu ſo viel einzelnen Stufen dieſer Befreiung

werden, welches allein die vernünftige Betrachtungsweise derselben ist *). Man sieht, wo das hinaus will. Es ist offenbar Alles blos aus Liebe zu jenem dialectischen Prozesse angenommen worden, welcher als das perpetuum mobile und die ewige Unruhe der ganzen kunstreichen Maschine den angefangenen Faden auf geraden und krummen Wegen zum absoluten Wissen verdichtet. Damit fällt aber die Hegel'sche Psychologie gerade in den Fehler, den sie vermeiden will, und der Vorwurf der Zerstückelung der einzelnen Seelenvermögen, den sie der bisherigen Psychologie macht, prallt auf sie selbst zurück. Sind nämlich die einzelnen Vermögen des Geistes nur so viel Stufen zu seiner Befreiung, um zu dem absoluten Geiste, wie er in der Form des Geistes ist, sich zu erheben, so ist zwar die niedere jedesmal die Bedingung der höheren, aber sie verschwindet zugleich in dieser, und so betritt sie der Geist nach einander, sie werden damit zu denselben isolirten Stadien, wie die Metamorphosen der Pflanze, welche erst nur Saamkorn ist, dann Wurzel oder Stengel, dann Blüthe u. s. w.

Allein so ist es nicht in der wirklichen Welt des Geistes. In dieser entwickeln sich Erstens die einzelnen Seelenthätigkeiten nicht so auseinander, daß der Geist zuerst, wie in der Hegel'schen Ordnung, Anschauung wäre, dann Vorstellung, Erinnerung, Einbildungskraft u. s. w., sondern gleich anfangs in der Triplicität des Erkennens, Fühlens und Begehrens, dieser Trias des großen Einklangs unseres Wesens, aus welcher sich durch Modulationen die unendlich vielen Accorde entwickeln, welche dissonirend und consonirend durch unser ganzes Wesen hindurch zittern. Es durfte daher Zweitens das Bewußtseyn nicht in die Phänomenologie des Geistes verwiesen werden, gleich als ob es die niedere Stufe wäre gegen die folgenden, sondern Gefühl und Anschauung gehen ihm vorher, und es wird von Hegel ganz fälschlich nur als Moment, als verschwindendes betrachtet, da es doch vielmehr die wahre Substanz des dialectischen Prozesses ist, und in den folgenden Momenten im Rechte, in der Sittlichkeit, der Religion und Philosophie nicht

*) S. 412.

etwa verwandelt oder verdunkelt, ſondern im Gegentheil immer kräftiger entzündet und zum Lichte göttlicher Erkenntniß verklärt wird. Drittens. Dieſelbe verfehlte Stellung hat das Denken erhalten, wider den Geiſt des Syſtems, indem es ebenfalls nur als fließendes Moment in der Dialectik des Geiſtes dem praktiſchen Gefühle, den Trieben, Neigungen und Leidenſchaften untergeordnet worden, welche die nächſte höhere Stufe und mithin die Wahrheit des Denkens und deſſen Subſtanz ſeyn mußten, was doch offenbar falſch iſt. Auch klingt hier ein Ton aus der gemißhandelten Ariſtoteliſchen Logik herüber, indem von einem formellen Verſtande und von einer formellen Vernunft die Rede iſt. Wo bleibt denn da der Inhalt? Viertens. Am unglücklichſten iſt die Sprache placirt worden, welche Hegel blos als Product der Einbildungskraft gelten läßt, und als ein Mittel der Intelligenz, ihre Vorſtellungen, d. i. nach Hegel's Definition, die bloßen Metaphern der Gedanken und Begriffe, in einem äußeren Elemente zu manifeſtiren. Hegel hätte wiſſen ſollen, daß wir in der Sprache weit mehr als nur unſere Anſchauungen und Vorſtellungen, daß wir in ihr unſer ganzes Geiſtesleben von der Empfindung an bis zur ſchöpferiſchen Macht der Idee, die ſtillwirkende Welt unſeres Gemüths, von dem leiſeſtem Hauche des Gefühls bis zum wüthenden Orkan der Leidenſchaft, unſer Lieben wie unſer Haſſen; kurz unſer ganzes Dichten und Trachten, unſer Selbſt, ſo weit es nur möglich iſt, zu offenbaren ſuchen. Die Sprache hatte ein weit gegründeteres Recht auf eine Stelle in dem objectiven Geiſte, als wie die Sitte und manche veränderliche Inſtitution, welche Hegel darin aufgenommen hat. Fünftens. Die berühmte Frage nach dem Urſprunge des Uebels in der Welt nimmt Hegel in einem viel zu beſchränkten Sinne blos von dem Standpunkte des praktiſchen Gefühls und des formellen Praktiſchen *). Sie gehört aber theils in die Ethik, theils hat ſie ein theoretiſches Intereſſe, indem ſie die Unangemeſſenheit der Erſcheinungswelt zur Idee betrift. Es iſt hier nicht blos von unſerm Schmerze die Rede, ſondern auch von dem böſen Willen:

*) S. 438.

wir könnten ja unsere Lust an dem Bösen haben, so wie das Bewußtseyn befriedigter Rache von Manchen als ein himmlisches Gefühl geschildert wird.

So erhalten wir auch für die Psychologie das gleiche Resultat wie für die vorhergehenden Theile: die Methode entspricht ihrem Gegenstande nicht. Hegel will dies zwar mit der Ausrede entschuldigen: „es sey bei dieser Entwicklung des Geistes nicht an die mit der anthropologischen zusammenhängende Entwicklung des Individuums zu denken *); allein wie wenig damit gewonnen worden, ist leicht zu erkennen. Sind nämlich diese einzelnen Thätigkeiten eben so viele Stufen der Befreiung des Begriffs, um durch den dialectischen Prozeß bis zu dem absoluten Geiste durchzudringen, so muß ja eben der endliche Geist durch Abstreifung der verschiedenen um ihn gelegten Hüllen zu dieser Befreiung gelangen, weil er der in der Anschauung, Vorstellung u. s. w. thätige ist und gelangt er nicht selbst zu dieser Freiheit, so ist der ganze Verlauf dieser Befreiung nur ein subjectives Thun des Philosophen, welches auf diese Weise scholastisch wird, weil es Etwas als eine innere Entwicklung des Begriffs darstellt, was in den Wesen, in denen der Begriff wirklich geworden ist, sich nicht so findet.

Die zweite Abtheilung der Philosophie des Geistes enthält den objectiven Geist, dessen dialectischer Prozeß in drei Momenten verläuft: in dem Recht, der Moralität und der Sittlichkeit, welche von Hegel in den Grundlinien der Philosophie des Rechts, Berlin 1821, ausführlicher dargestellt worden sind. Diese Schrift führt auch noch den zweiten Titel: Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Keiner von beiden Titeln entspricht dem Inhalte des Werks. Es enthält nämlich dasselbe nicht blos das Naturrecht und die Staatswissenschaft, sondern auch die Moral, so daß die passendste Bezeichnung dafür gewesen wäre: Ethik, als die allgemeine praktische Philosophie, deren Idee, Aufgabe und Verhältniß zu der theoretischen Hegel nirgends genauer untersucht hat. Sodann scheint Hegel Na-

*) S. 412.

turrecht und Philoſophie des Rechts als gleichbedeutend zu nehmen, was aber dieſe beiden Wiſſenſchaften gar nicht ſind, obgleich ſie von Vielen noch immer verwechſelt werden. Das Naturrecht iſt die Wiſſenſchaft von dem urſprünglichen, angebornen Rechte des Menſchen und den verſchiedenen Formen deſſelben in ihrem innern nothwendigen Zuſammenhange, unbekümmert darum, ob der beſtimmte Zuſtand der einzelnen Menſchen, und die äußere Rechtsverfaſſung und poſitive Geſetzgebung demſelben entſpricht oder nicht. Naturrecht kann es inſofern genennt werden, als es ein Recht iſt, welches wir von Natur beſitzen als Menſchen mit dem Anſpruche auf freie Perſönlichkeit, im Gegenſatze zum erworbenen Rechte; nicht aber ſetzt es einen Naturzuſtand voraus, den man zu dieſem Behufe erdichtet hat, gleich als ob es durch die Geſellſchaft und die poſitive Geſetzgebung für immer erloſchen wäre, oder jemals erlöſchen könnte. Zwar hat jeder für ſeine Perſon das Recht, dieſes Recht aufzuheben, aber es wird mit jedem Menſchen immer wieder aufs Neue geboren, und iſt der Idee nach unſterblich. In dem Naturrechte iſt mithin zunächſt gar nicht von der äußeren Natur, ſondern von der menſchlichen die Rede. Man hat es auch Vernunftrecht genennt, im Gegenſatze zu dem poſitiven; was allerdings unſchicklich iſt, inſofern die poſitiven Rechte als unvernünftige gelten ſollen, aber doch den ganz richtigen Sinn hat, daß das Naturrecht aus dem Weſen der Vernunft unmittelbar fließt, und deshalb Anſpruch auf abſolute Wahrheit und Allgemeingültigkeit in ſich trägt, geſetzt auch, daß es nicht dafür erkannt würde, während die poſitiven Rechte Menſchenſatzungen ſind, welche zwar jenem höheren Rechte entſprechen, aber auch Willkühr, Tyrannei und die ſchreiendſte Ungerechtigkeit an deſſen Stelle ſetzen können. Jenes iſt ein göttliches Recht, von derſelben angeſtammten Würde wie das Moralgeſetz: ja beide ſind eigentlich nur verſchiedene Formen und Offenbarungen derſelben Idee. Hiermit iſt zugleich die Möglichkeit der einzelnen Harmonieen oder Diſſonanzen der poſitiven Rechte und des Naturrechts gegeben; und darin liegt die Bedeutung der Philoſophie des Rechts. Dieſe hat die Aufgabe, die in einem Staate wirklich geltenden Rechte und

concreten Rechtsverhältnisse mit jenem reinen Rechte zu vergleichen und deren Congruenz oder Divergenz darzuthun, woraus dann für den Gesetzgeber das doppelte Resultat gewonnen wird, theils das demselben in dem Positiven Gemäße aufrecht zu erhalten und durch Zusätze und Modificationen in noch genauere Uebereinstimmung mit ihm zu setzen, theils das davon Abweichende auszuscheiden, und so durch beides die Idee des Rechts immer vollkommener zu verwirklichen. Man könnte auch sagen: das Naturrecht entwirft die ideale oder Musterzeichnung eines rein menschlichen Rechtszustandes, und construirt daraus die Bedingungen zu seiner Verwirklichung, die Philosophie des Rechts dagegen vergleicht die wirkliche Rechtsverfassung mit jener Idee, um darnach ihren Werth zu bestimmen, und durch allmälige Entfernung der Mängel und Gebrechen das positive Recht ihr immer mehr anzunähern, und die Wirklichkeit mit der Idee zu versöhnen. Das Naturrecht ist daher eine rein philosophische Wissenschaft, welche außer dem Bezirk der juristischen Facultät liegt, denn die volle Bedeutung der Idee des Rechts in seiner Selbstständigkeit kann nur aus dem inneren Zusammenhange aller Ideen und deren gemeinschaftlicher Beziehung auf das Unendliche erkannt werden, dessen Offenbarung in der Natur und dem Geisterreiche die Philosophie nachgeht.

Endlich durfte auch Hegel diesen Theil des Systems schon deswegen nicht Philosophie des Rechts nennen, weil in diesem Systeme das Recht die niedrigste Stufe des objectiven Geistes ist, von welcher er sich durch die immanente Dialectik auf die höheren der Moralität und der Sittlichkeit erhebt: sondern er mußte entweder den Namen des höheren Moments an sich tragend, die Sittenlehre, oder nach dem allgemeinen Inhalte, die Ethik genennt werden. Hegel war diesem Standpunkte ganz nahe, und wäre er überhaupt einer unbefangenen Auffassung der Thatsachen fähig gewesen, so würde er sich auf demselben festgestellt haben, und von ihm aus zu einer richtigeren Ansicht der ganzen praktischen Philosophie unfehlbar gelangt seyn.

Er geht nämlich in der Philosophie des Rechts von dem Geistigen, und näher von dem freien Willen aus, „so

daß das ganze Rechtssystem nichts anders ist als das Reich der verwirklichten Freiheit, die Welt des Geistes aus ihm selbst als eine zweite Natur hervorgebracht. Diese Freiheit ist aber nichts Anderes als die sich selbst bestimmende Allgemeinheit, in welcher die Unmittelbarkeit der Natürlichkeit und die Particularität aufgehoben worden: d. i. sie ist Denken; nur als denkende Intelligenz ist der Wille wahrhafter freier Wille. So wird das Selbstbewußtseyn, das durch das Denken sich als Wesen erfaßt, zum Princip des Rechts, der Moralität und aller Sittlichkeit. Dieser an und für sich seyende Wille ist das Wirklich-Unendliche (infinitum actu), die in sich gegenwärtige Idee. Die Freiheit, so als Idee gefaßt, d. i. das Daseyn des freien Willen selbst, ist das Recht. Der Geist in seiner Freiheit, das Vernünftige, oder die höchste Spitze des selbstbewußten Vernunft giebt sich selbst die Wirklichkeit und erzeugt sich als existirende Welt *)."

Nun ist allerdings der freie Wille die wahre Springfeder aller unserer wirklichen Handlungen, und ein nothwendiges Postulat unserer praktischen Vernunft. Die Idee der Freiheit ist insofern die wichtigste aller Ideen, als sie allein unserm Leben Würde und Gehalt ertheilt, ohne sie alle geselligen Verbindungen zu einem Spiel, einem Zusammenstoßen und Kampf blinder Naturgewalten herab sinken, und selbst die Idee Gottes für uns ihre beseligende Kraft verliert. Diese Idee ist auch so tief mit unserm innersten Seyn verwachsen, daß es kein Mittel zu ihrer Ausrottung giebt: unser grübelnder, durch die eigene Sophistik irregeleiteter Verstand mag sie bezweifeln oder keck leugnen, der praktische Mensch lebt im Glauben an sie; und selbst ihr Widersacher handelt nach ihrer Voraussetzung und zerreißt factisch die Truggespinnste seiner eigenen Dialectik. Auf die Idee der Freiheit stützt sich die Ethik, oder allgemeine praktische Philosophie. Ihre Aufgabe ist die allgemeine Gesetzgebung für den freien Willen, eine ideale, oder Musterzeichnung des reinen, guten Willen, so wie eine Construction der

*) Grundlinien der Philosophie des Rechts. S. 14. 28—30. 34. 37.

möglichen Verhältnisse und Situationen, in denen derselbe wirken und durch Thaten in die Sinnenwelt übergreifen kann. Obgleich ein Kind der Speculation wendet sie doch ihre Kraft gegen ihre eigene Mutter; denn sie nimmt den ganzen Menschen in Anspruch, sie fordert, daß alle seine Handlungen von einem reinen Willen, von der Idee des Sittlich-Guten durchdrungen seyn sollen: sie müßte die Wissenschaft und das Streben nach ihr gänzlich verwerfen, gehörte nicht zu den unveräußerlichen Gütern unseres Lebens auch die Wissenschaft, und entstünde nicht ohne sie eine große durch kein anderes Besitzthum auszufüllende Lücke in unserm ganzen irdischen Daseyn. Die Freiheit des Willens ist die gemeinschaftliche Wurzel der Moral und des Naturrechts, welche einander nicht widerstreiten dürfen, da sie beide Ideen sind, und sonst die Vernunft in ihrer eigenen Gesetzgebung sich widerstreiten, und durch die Rechtsgesetzgebung etwas fordern würde, was sie als moralische Gesetzgeberin verwerfen müßte, oder umgekehrt. Dann würden wir an der Vernunft selbst irre werden, es würde für uns jedes Criterium des Wahren schwinden, und eine Zerrüttung und Auflösung aller geselligen Verhältnisse würde die unvermeidliche Folge davon seyn. Die Ausgleichung beider liegt in Folgendem:

Die Ethik, welche den ganzen Menschen in Anspruch nimmt, alle seine Handlungen der Idee des Sittlich-Guten unterwirft, und in der Pflicht ihm die Regel dessen vorhält, was zu thun oder zu lassen ist, ohne dabei die nöthigen Warnungszeichen für die möglichen Irrwege zu vernachlässigen, muß auch die Mittel wollen, welche zu diesem Ziele führen, damit er das erreichen *könne*, was er erreichen *soll*, weil sonst die Moralgesetze als unmögliche Forderungen für unser Leben jede Bedeutung verlieren würden. Nun soll der gute Wille durch die freie Persönlichkeit in die Erscheinungswelt eingreifen, er soll auf einem Schauplatze thätig seyn, auf welchem ihm theils Naturkräfte in ihren bewußtlosen Aeußerungen, theils andere lebende Wesen, und unter diesen andere Menschen entgegentreten, deren Kräfte entweder mit den seinigen harmonisch, oder ihnen gegensätzlich wirken, und auf diese Weise ihn beschränken, aufhalten, unterdrücken können. In allen aus dem Zusam-

mentreffen dieſer Kräfte entſpringenden Verhältniſſen liegen ſittliche Elemente, woraus für die Ethik die weitere Aufgabe entſpringt, ſie untereinander zu ordnen, daß ſie alle zur Verwirklichung der Idee des Guten beitragen. Für die Ethik iſt es in dieſer Beziehung ganz gleich, ob man, wie es die Erfahrung zeigt, den einzelnen Menſchen ſchon als wirkliches Glied einer beſtehenden Geſellſchaft, oder ob man ihn als iſolirt denkt, weil er auch als Einzelner mit anderen Einzelnen zuſammentreffen, und ſey es als Gatte, oder Freund, oder ſonſt in geſellige Verbindung treten könnte, und keine Geſellſchaft von der Ethik zugelaſſen werden darf, wenn ihr Zweck mit der Idee des Guten nicht vereinbar, und von der Geſetzgebung der Vernunft nicht ſanctionirt worden iſt.

Nehmen wir alſo an, ein freier Menſch, ein Ich, durchdrungen von der Idee des Guten und mit dem ernſtlichſten Vorſatze, es im Leben durch entſprechende Handlungen zu erzeugen, treffe mit andern Menſchen in derſelben Geſellſchaft zuſammen; ſo iſt er unmittelbar durch das Moralgeſetz und als Organ eines höheren Willens, eines göttlichen Geſetzgebers, welcher durch Vernunft und Gewiſſen zu ihm ſpricht, berechtiget, von ihnen zu fordern, daß ſie dieſes Streben achten, in die freie Entwicklung ſeines rein-menſchlichen Daſeyns nicht ſtörend eingreifen, ihn nicht hindern, Menſch zu ſeyn: und er iſt dazu um ſo mehr berechtiget, als er annehmen darf, das Moralgeſetz ſpreche auch zu ihnen, habe auch für ſie verbindliche Kraft. Dies iſt das urſprüngliche, aus dem Weſen der Vernunft ſelbſt fließende Recht, aus welchem ſich auf eine ungezwungene Weiſe der ganze Organismus des Naturrechts deduziren läßt. Allein eben weil der Einzelne in den anderen die Forderung des Moralgeſetzes, und zugleich als in Weſen von gleichem Geſchlecht dieſelbe Freiheit der Perſönlichkeit vorausſetzt, muß er ihnen auch dieſelben urſprünglichen Rechtsanſprüche zugeſtehen, wie ſich ſelbſt; und ſo iſt die Gleichheit des Rechts aller eine abſolute Forderung der Vernunft. Dieſe Gleichheit iſt aber unmittelbar eine Beſchränkung der Thätigkeit des Ich, ein wechſelſeitiges Thun und Leiden der Thätigkeit aller Einzelnen. Ich ſetze Kraft des Moralgeſetzes in mir ein Recht, heißt eben ſo

viel als: ich setze in den andern eine Schuld, eine Verbindlichkeit, ihre Thätigkeit meinetwegen zurückzuhalten, zu beschränken, damit Ich frei handeln könne; und umgekehrt, Ich setze in andere dasselbe ursprüngliche Recht, heißt: ich bekenne mich als schuldig, beschränke meine eigene Thätigkeit, damit die der anderen sich entwickeln könne. Ob jedoch der andere eben so gesinnt ist, wie ich, ob ihm das Moralgesetz eben so heilig ist, wie mir, dies kann ich, da ich kein Herzenskündiger bin, nur erkennen aus den Handlungen desselben, in wie weit sie jenem Gesetz entsprechen. Der unendlichen Richtungen wegen, in denen der Wille thätig seyn kann, wäre es möglich, daß der Andere seine Ansprüche bis zur übermüthigsten Zügellosigkeit, zur gänzlichen Verachtung und Unterdrückung der Freiheit und der Rechte der übrigen steigerte. Und was der Eine sich herausnimmt, könnten auch die andern für erlaubt halten. So würde nicht blos das Zusammentreffen der verschiedenen Willenskräfte ein feindliches seyn; wie Raubthiere würden sie sich gegenseitig anfallen und kein anderes Recht als das des Stärkeren anerkennen: sondern ich würde auch mit meiner moralischen Gesinnung, mit meinem reinen Willen allein stehen, dem Uebermaaße der feindlichen Kräfte unterliegen, und durch die Barbarei der andern an der Verfolgung des höheren Zwecks der Menschheit gehindert werden. Dies darf nicht seyn. Die Vernunft fordert durch das Moralgesetz nothwendig eine äußere Sphäre, in welcher das Sittlich-Gute ungestört sich entwickeln kann. Diese Sphäre ist nun das Gebiet des Rechts. Die Rechtsverfassung ist eine ideale Zeichnung der äußeren Verhältnisse freier Wesen untereinander nach der Idee des Vernunftrechts, in denen ihr gesellschaftliches Seyn so geordnet ist, daß die Freiheit des Einzelnen bei der Verfolgung des höheren Zwecks der Menschheit innerhalb gewisser nothwendiger Schranken mit vollkommener Sicherheit sich bewegen kann. Deshalb gehört zu meinem Rechte Alles, was mir erlaubt ist, und was ich von dem Andern fordern, und im Nothfalle erzwingen kann. Diesen Zwang aber kann Ich, der Einzelne, gegen mehrere nicht ausüben, sondern nur eine physische ihnen gewachsene, oder überlegene Macht, und es liegt im Interesse aller Vernünf-

tigen, daß ein solcher Zwang eintreten könne. Deshalb muß ein äußerer Richter da seyn, welcher über die Rechte aller wacht, und ihre Verletzungen, ohne Ansehen der Person, an den Schuldigen ahndet.

Hieraus ergiebt sich, daß gar wohl zwischen dem positiven Rechte und der Moral, nicht aber zwischen dieser und dem Naturrechte, ein Widerstreit eintreten könne. Wären die Menschen so, wie die Ethik sie will, so würde keiner ein anderes Recht fordern, als das Gute, keiner würde das Recht des Andern absichtlich verletzen, oder, wo es geschehen, sein Unrecht wieder gut zu machen, und den andern zu versöhnen suchen: Und wäre der äußere Richter ein Herzenskündiger, so würde er das Recht abwägen nach der moralischen Gesinnung. Da beides aber nicht statt findet, da man auf die moralische Gesinnung und den guten Willen anderer mit Sicherheit nicht bauen, und der weltliche Richter das Innere nicht durchschauen kann, so muß er sich an den äußeren Thatbestand halten, und wegen der Gesinnung einen jeden an sein Gewissen und den inneren, höheren Richter verweisen.

Daß aber einstimmig mit der Philosophie die positive Jurisprudenz, ja schon der gesunde Menschenverstand eine Ausgleichung zwischen Recht und Moralität für nothwendig erachten, oder selbst einen solchen Widerstreit zwischen beiden gar nicht anerkennen, ergiebt sich aus Folgendem: Erstens: In der Sprache des gemeinen Lebens bedeutet recht oft so viel als gut, und ein rechtlicher, rechtschaffener Mann ist ein braver, moralisch-guter Mensch. Zweitens: Die Gerechtigkeit ist eine Tugend, und diese soll den Einzelnen theils antreiben, mehr zu thun, als das Minimum des Rechts, was der andere fordern könnte, theils weniger, um sein eigenes Recht zurückzuhalten, dafern es mit der höheren moralischen Verpflichtung nicht verträglich ist. Drittens: Wir halten alle für Unterthanen der moralischen Gesetzgebung, und unser moralisches Gefühl wird in gleichem Grade empört, wir mögen nun eine offenbare Rechtsverletzung erblicken, oder es mag die starrsinnige Forderung eines klaren Rechts für uns ein untrügliches Zeichen der innern moralischen Verdorbenheit, der Härte

und Grausamkeit gelten. Summum jus summa injuria. In diesem Falle halten wir das freiwillige Aufgeben eines Rechts für die schönere Handlung. Aus demselben Grunde berücksichtiget auch der weltliche Richter so viel als möglich die innere Triebfeder und Gesinnung der Handelnden, wie dies die Begriffe von dolus und culpa beweisen. Viertens: Mehreres von der Moral Verbotene wird zugleich als widerrechtlich angesehen, z. B. sein gegebenes Wort zu brechen, die Ehre eines andern zu verletzen, zu betrügen u. s. w. Und Fünftens: In den Fällen, wo die strenge Verfolgung des Rechts ein Zeichen der Härte und Unmenschlichkeit seyn würde, weisen die Rechtslehrer auf die Gewissenspflichten, auf die Billigkeit, das Wohlwollen und die Christliche Liebe hin, als auf so viele Ergänzungen der Lücken ihrer Lehren, und gestehen eben damit die Mangelhaftigkeit derselben ein. Und diese Disharmonie zwischen Recht und Moral muß nothwendig in dem Maaße vermindert werden, als sowohl der Gesetzgeber und der Richter selbst von sittlichem Geiste mehr durchdrungen werden, als die ganze Erziehung die Bekräftigung und Belebung der moralischen Kraft mehr ins Auge faßt.

Hegel dagegen hat, wie aus obiger Erörterung erhellet, das Verhältniß zwischen Recht und Moral anders gefaßt, woraus für sein System folgende Nachtheile entsprungen sind: Erstens: Indem er von der Freiheit des Willens ausgeht, aber diese nur als absolute, sich denkende Allgemeinheit auffaßt, worin das Natürliche und Particuläre, und folglich auch das Individuelle, welches nur dem Zufälligen und Unwahren angehört, abgestreift ist *), wird gleich von vorn herein der wahre Gesichtspunkt verrückt. Zwar tritt späterhin, nämlich im abstracten Rechte, die Persönlichkeit ein, aber nur als Begriff und abstracte Grundlage des formellen Rechts, und als ein Moment, zu welchem der unendliche Wille, das absolut-allgemeine Denken, oder die absolute Vernunft nothwendig sich entschließt **), weil seine Freiheit nur dieses Denken selbst ist,

*) Philosophie des Rechts S. 14. 16. 28 ꝛc.
**) S. 24.

und welches durch ſeine eigene immanente Dialectik wiederaufgehoben wird, ſo daß hier eigentlich gar nicht von der moraliſchen Freiheit der einzelnen Perſonen die Rede iſt, welche wir als die Grundlage der ganzen Ethik und damit der Moral und des Naturrechts gefordert haben. Es iſt folglich auch nicht mein Wille, mein Recht und meine That, die hier in Betrachtung kommen, ſondern der an und für ſich ſeyende Wille in ſeiner wahrhaften Unendlichkeit, das Wirklich-Unendliche, als die in ſich gegenwärtige Idee *); ich für meine Perſon bin nichts weiter als der Durchgangspunkt, den das Unendliche in ſeinem Weltprozeß paſſiren muß: wie es mich erzeugt hat, ſo hebt es mich wieder auf. Ganz conſequent wird daher gelehrt: „Nur das Recht des Weltgeiſtes iſt das uneingeſchränkt abſolute," aber indem zugleich das Recht nur als das unmittelbare Daſeyn des freien Willens angeſehen wird **), ohne dieſen Willen für einen guten Willen zu nehmen, der dem Moralgeſetze unterworfen iſt, ſo iſt das ganze Recht, wie es die Hegel'ſche Methode manifeſtirt, im Grunde nur das Recht des Stärkeren, Eins mit der abſoluten Macht, im Sinne des Spinoza ***). Dies ſieht man auch daraus, daß die Perſon auf dem Boden des Rechts noch gar nicht als Subject, ihre Freiheit noch gar nicht als die reale Seite dieſes Begriffs betrachtet wird, als welche erſt in der Moralität erſcheint; weshalb auch das Hegel'ſche Naturrecht vom Eigenthume anfängt, indem die Perſon das Recht hat, in jede Sache ihren Willen zu legen, das abſolute Zueignungsrecht des Menſchen auf alle Sachen, eine äußere Gewalt, welche den Beſitz ausmache, aus keinem andern Grunde, als

*) S. 30.

**) S. 34.

***) Tract. Polit. (ed. Paulus Tom. II. p. 307): „Nam quoniam Deus jus ad omnia habet, et jus Dei nihil aliud est quam ipsa Dei potentia, quatenus haec absolute libera consideratur; hinc sequitur, unamquamque rem naturalem tantum juris ex natura habere, quantum potentiae habet ad existendum et operandum: quandoquidem uniuscujusque rei naturalis potentia, qua existit et operatur, nulla alia est, quam ipsa Dei potentia, quae absolute libera est.

weil die Person, um als Idee zu seyn, eine äußere Sphäre ihrer Freiheit haben müsse, als der an und für sich seyende unendliche Wille *). Eine Person aber, die noch nicht Subject ist, die sich noch gar nicht auf dem Gebiete des Moralischen befindet, ist auch gar keine Rechtsperson. Und diese Bestimmung der Moralität widerspricht wieder dem Rechte, welches ja eben auf der Freiheit des Willens, auf dem Denken, so wie auf dem Selbstbewußtseyn der Persönlichkeit (S. 42) beruhen soll. Wer dieses ohne Subject zu denken vermag, der thue es.

Zweitens: Das Recht wird als die erste unvollkommenste Stufe des objectiven Geistes dargestellt, welches durch die immanente Dialectik in die Moralität, so wie diese in die Sittlichkeit übergeht. Allein diese Dialectik ist eine dem Rechte fremde, aufgedrungene. Denn entweder wurzelt das Recht selbst in der Moralität, oder das Recht steht der Moral gegenüber. In diesem Falle hat das Recht eine Gültigkeit an sich, welche durch keine Dialectik aufgehoben und in ein Anderes übergehen kann: Recht bleibt ewig Recht. Zwar könnte es scheinen, als stimme Hegel im Grunde mit uns überein, „indem im Speculativen die Ordnung der Momente die Bedeutung hat, daß das zunächst Folgende vielmehr das absolute Prius, die Wahrheit dessen ist, durch das es als vermittelt erscheint**)," so daß die Sittlichkeit das Prius und die substanzielle Grundlage des Rechts selbst wäre. Allein dies ist nur scheinbar so. Denn wäre dies wirklich Hegel's Gedanke gewesen, so sehe ich nicht ein, da der Ausgangspunkt die Freiheit des Willens war, welche zum Guten gelenkt werden soll, warum an dieser einzig schicklichen Stelle weder von der Moralität noch von der Sittlichkeit die Rede ist, und selbst der Freiheit des Willens erst nach der Definition des Naturrechts Erwähnung geschieht? Und gleichwohl soll diese Entwicklung der Idee aus

*) S. 47. 50. 105. Hegel läßt also den Grundsatz nicht gelten: Possessio res facti est, non juris, und demnach ist ihm auch das Eigenthum nicht Mittel zu einem höheren menschlichen Zwecke, sondern wesentlicher Zweck für sich.

**) Encyclopäd. S. 505.

dem Begriffe in nichts Anderem beſtehen, als daß die Wiſſenſchaft der eigenen immanenten Entwicklung der Sache blos zuſieht *)! Und dann müßte doch auch die Sprache dieſem ſubſtanziellen Verhältniſſe der einzelnen Momente angemeſſen ſeyn: das Recht müßte eine Form der Moralität, und höher hinauf der Sittlichkeit ſeyn, nicht aber dürfte im Widerſpruche damit die Moralität und die Sittlichkeit als eigenthümliche Rechte angeſehen werden **). Und wenn das Rechtsſyſtem das Reich der verwirklichten Freiheit iſt, das Gute aber die realiſirte Freiheit ***), wie ſind denn beide noch unterſchieden? Hierdurch werden beide wieder vermiſcht, die Moral wird zu einer bloßen Rechtslehre, und die Rechtslehre zu einem Abſchnitte der Moral, wodurch keine der beiden Disciplinen etwas Bedeutendes gewinnen kann. Das iſt in der That eine wunderbare Dialéctik, welche aus jedem Dinge jedes macht; ſie iſt nicht ein Chamäleon, welches ſeine Farbe nach den umgebenden Gegenſtänden verändert, ſondern ſie zwingt die Gegenſtände eine chamäleontiſche Natur anzunehmen, indem ſie einen jeden in ſein Gegentheil überſetzt. Sie iſt nicht die electromotoriſche Ruthe des Rhabdomanten, welche die verborgen ſtrömenden Quellen und die Adern der Metallkönige anzeigt, ſondern der Zauberſtab der Armida, welche die Geſchöpfe nach Phantaſie und Laune verwandelt.

Drittens: Indem die immanente Dialectik das Recht und die Moralität bald von einander trennt, bald wieder miſcht, oder ineinander übergehen läßt, iſt es natürlich geſchehen, daß nun dasjenige auseinandergeriſſen worden iſt, was dem Begriffe nach nothwendig zuſammengehört. So iſt z. B. im Rechte die Rede von Betrug und Verbrechen, aber erſt in der Moralität von den Handlungen, von dem Vorſatze und der Schuld, da doch ohne dieſe Momente Betrug und Verbrechen gar keinen Sinn haben. Durch denſelben Fehlgriff ſind die Abſicht und das Wohl aus dem Rechte ausgeſchloſſen, und in die Moral

*) Philoſophie des Rechts S. 4.

**) S. 36.

***) S. 14. 125.

verlegt worden. Die Familie und die Ehe werden nur als Momente der Sittlichkeit nicht von Seiten des Rechts betrachtet, und daher kommen weder die Rechte der Ehegatten, noch der Eltern gegen die Kinder und umgekehrt in Frage, oder es wird ihrer höchstens im Vorbeigehen mit Einem Worte gedacht. Und so ist denn das eigentliche Naturrecht, von Hegel das abstracte Recht genannt, durch seine Dialectik so verschnitten und verstümmelt worden, daß es nur noch wie ein Schatten der Wissenschaft einherwankt. Die angebornen unmittelbar in der Persönlichkeit gegründeten Rechte fehlen ganz, weßwegen wohl auch die Sklaverei nur unter der Rubrik der Besitznahme vorkommt, die dinglichen Rechte sind nur oberflächlich behandelt, und was vom Römischen Rechte angeführt wird, welches Hegel sehr gering achtet, scheint fast ganz aus Heineccius genommen zu seyn. Blos Hugo wird einigemal citirt, aber nur um zurechte gewiesen zu werden. Vom Erbrechte auch kein Wort! Und die Definitionen wie die vom Vertrage, und andere, sind ächte Originale, würdige Gegenstücke zu den schon oben ausgestellten Kunstwerken der Dialectik.

In der eigentlichen Moral, im engern Sinne und im Gegensatze zum Naturrechte, ist eine Hauptunterscheidung des Systems die zwischen Moralität und Sittlichkeit. Allerdings läßt sich eine Unterscheidung beider rechtfertigen, aber nicht aus dem von Hegel angegebenen Grunde, weil die Vorstellung sie unterscheidet, oder wären sie auch etymologisch gleichbedeutend, doch dies ihre Anwendung auf verschiedene Begriffe nicht hindern würde; sondern deswegen, weil das Wort sittlich im gemeinen Sprachgebrauch in einem engeren, eminenteren Sinne genommen wird als das Moralische, und demnach beide auf eine Verschiedenheit des Begriffs hindeuten. Nämlich das Wort moralisch bezeichnet ursprünglich das Allgemeine, Praktische, es mag nun die Handlung gut oder bös seyn; daher man auch die einzelne in ihrer Bestimmtheit durch den bezeichnenderen Ausdruck: moralisch-gut characterisirt; das Sittliche hingegen, wie schon das Gesittete im Gegensatz zu dem Ungesitteten andeutet, soll mehr das Moralisch-Gute ausdrücken, weßhalb schon das Unsittliche einen Vorwurf in sich

ſchließt. Dieſe Unterſchiede ſind für die Wiſſenſchaft brauchbar. Bei Hegel dagegen iſt das Moraliſche „die Reflexion des Willens aus dem äußeren Daſeyn in ſich, das Recht des ſubjectiven Willens im Verhältniß zum Recht der Welt und der nur an ſich ſeyenden Idee; das Sittliche aber die Einheit und Wahrheit des Rechts und der Moralität, die gedachte Idee des Guten realiſirt in dem in ſich reflectirten Willen und in äußerlicher Welt *);“ eine Terminologie, worin man nicht blos den gemeinen Sprachgebrauch gar nicht wieder erkennt, ſondern wo auch noch in den Begriff ſelbſt eine unrichtige Beſtimmung gekommen iſt, gleich als ob zur Sittlichkeit die Verwirklichung in der Außenwelt gehöre, da doch die ſittliche Handlung einen abſoluten Werth in ſich hat, wovon ſie nichts verliert, wie ſehr ihr auch im Leben feindliche Mächte hemmend entgegentreten. Wollte man dem Philoſophen das Recht zugeſtehen, was freilich Viele unter uns ſich anmaßen, mit der Mutterſprache, ſo wie mit der der Alten, nach Belieben zu ſchalten, ſo wie es am beſten zu ihrem Syſteme paßt, ſo würde eine mehr als Babyloniſche Sprachverwirrung entſtehen, und alle Begriffe ſo durch einander gewirrt werden, daß am Ende eine völlige Desorganiſation und Fäulniß der ganzen Wiſſenſchaft die unausbleibliche Folge davon ſeyn müßte.

Das Moralſyſtem Hegel's ſelbſt aber, weit entfernt, das vollkommenſte zu ſeyn, welches die Wiſſenſchaft auch in dieſem Theile abſchließt, iſt vielmehr ſo mangelhaft, daß ihm faſt alle hierzu erforderliche Eigenſchaften abgehen. Dieſe Mängel müſſen, wie es mir ſcheint, um ſo höher angeſchlagen werden, als ich die Ethik der Bedeutung nach für die wichtigſte Wiſſenſchaft, für die Angel und den Probierſtein der Syſteme halte. Leider iſt ſie für viele zur Klippe geworden, an der ſie ſcheiterten. Manche haben ſich gar nicht bis zur Idee derſelben erhoben, andere vermieden ſie, erregten aber eben dadurch den Verdacht gegen die Richtigkeit ihrer Speculation; andere endlich opferten ſie ihrer Theorie, um ihren Mahnungen auszuweichen. Das Wiſſen iſt nicht Zweck an ſich ſelbſt; ſondern wir ſtreben dar-

*) S. 38. 105. 156.

nach nur deswegen, weil wir es als ein eben so würdiges als nothwendiges Gut erkennen, weil es uns über die Natur und über unser eigenes Selbst und unsere Bestimmung aufklären, unser Leben leuchtend durchdringen und auf den rechten Weg leiten soll *). Setzt die Handlung Selbstbewußtseyn voraus, so ist immer noch die Frage: handelt der Handelnde im Bewußtseyn der Wahrheit, oder aus Irrthum? und da er frei ist: handelt er nach seiner Ueberzeugung, oder verläugnet er sein besseres Wissen? Es giebt ein teuflisches Wissen in uns neben dem Göttlichen; dieselbe Frucht kann nach der Beschaffenheit der Natur, welche sie aufnimmt, giftig oder heilsam werden, so daß das Mysterium der Wissenschaft dem doppelten Heiligthume des Apis gleicht: in das eine zu gehen ist glücklich, in dem andern erwartet den Eintretenden Unheil. Deshalb hat der heilige Mythus an das Essen vom Baume der Erkenntniß des Guten und Bösen den Tod geknüpft. Aus der Moral eines Philosophen erkennt man, was er von den Menschen hält, ob ihm etwas und was als gut, ehrwürdig und heilig erscheint, und darnach muß es sich ausweisen, ob seine Lehre ein ächter Edelstein, oder nur Fluß und Paste, die Schönheit derselben der natürliche Liebreiz und blühende Wiederschein eines reinen Gemüths, oder nur Schminke und der raffinirte Putz einer abgelebten Coquette ist.

Es geht nämlich das ganze System von dem Gedanken aus: „Von der Natur gebe man zu, daß die Philosophie sie zu erkennen habe, wie sie ist, daß der Stein der Weisen irgendwo, aber in der Natur selbst verborgen liege, daß sie in sich vernünftig sey, und das Wissen diese in ihr gegenwärtige wirkliche Vernunft zu begreifen habe; die sittliche Welt dagegen, der Staat, soll nicht des Glücks genießen, daß es

*) Anmerkung. Dies wünsche ich aber nicht so verstanden zu sehen, als ob das Wissen in jeder Beziehung dem Handeln untergeordnet werden sollte, denn im Gemüthe sind beide Eins, und wie das Wissen und Denken selbst ein inneres Handeln ist, so erzeugt sich das Wissen auch wieder aus dem Handeln; wir handeln oft, wie der Naturforscher, des Wissens wegen.

die Vernunft ist, welche in diesem Elemente wirke, darin behaupte und in ihm wohne. Das geistige Universum soll vielmehr dem Zufall und der Willkühr preißgegeben, es soll gottverlassen seyn. Deshalb wird als ausdrücklicher Zweck des Systems angegeben: der Versuch, den Staat als ein in sich Vernünftiges zu begreifen und darzustellen; ganz entfernt davon, einen Staat, wie er seyn soll, zu construiren, indem die Aufgabe der Philosophie ist, das was ist zu begreifen; denn das, was ist, ist die Vernunft*)."

Hierdurch wird aber der richtige Standpunkt für die Moral gleich von vorn herein verrückt. Abgesehen von dem schielenden Gedanken, daß die Natur in sich vernünftig sey, wird hier, man weiß nicht wem, der Vorwurf gemacht, das geistige Universum für ein zufälliges, willkührliches und gottverlassenes zu halten. Meines Wissens hat in dem hier ausgesprochenen Gegensatze dieses kein Philosoph behauptet; sondern sie haben entweder die Natur für eine gottverlassene gehalten, und ihre gesammten Prozesse auf unbewußt mit blinder Nothwendigkeit wirkende Naturkräfte zurückgeführt, aber dann auch den menschlichen Geist demselben Mechanismus unterworfen; oder wenn sie die Natur selbst ihrer inneren Kraftthätigkeit nach für göttlich hielten, so waren sie der Meinung, daß diese göttliche Kraft auch das menschliche Bewußtseyn durchdringe und belebe; und endlich wo sie einen persönlichen Gott annahmen, über der Natur, aber als deren Schöpfer, da galt ihnen auch der Mensch als ein Geschöpf, und dessen Vernunft als ein Geschenk Gottes. Von wem spricht also Hegel?

Gesetzt aber auch der Vorwurf wäre gegründet, so würde doch in der daraus gezogenen Folgerung ein gewaltiger Sprung liegen. Wer wollte das Vernünftige, Göttliche in der Menschenwelt läugnen! Allein im Menschen offenbart sich dasselbe ganz anders als in der Natur. Der Mensch hat das Bewußtseyn der Idee; aber diese lebt in ihm nicht als ein Naturgesetz, welches er mit Nothwendigkeit, er mag wollen oder nicht, in entsprechenden Handlungen manifestirt; sondern als das höhere

*) Vorrede. S. IX. XXI.

und beſſere Seyn, als Etwas, das ſeyn kann und ſoll, ohne nothwendig ſo in der Erſcheinungswelt zu ſeyn, weil er im Bewußtſeyn ſeiner Freiheit ſich auch davon abwenden, es handelnd verläugnen kann. Und daß dies wirklich geſchieht, dafür wird Niemand einen Beweis fordern. Man darf ja nur einen jeden an das unbeſtechliche Geſchworene Gericht in ſeinem Innern verweiſen. Auf dieſer Möglichkeit des Irrens und Sich-Zurechtfindens, des Fallens und Sich-Erhebens, auf dieſer Inconguenz der Idee und der Wirklichkeit beruht die Moral und die ganze Ethik. Die Moral iſt eine königliche Kunſt, um das Göttliche in uns, den himmliſchen Regulus, von dem gemeinen, groben Metall, mit welchem er für den irdiſchen Gebrauch verſchmolzen iſt, wo nicht durchaus zu reinigen, welches unmöglich iſt, doch wenigſtens ſo weit zu befreien, daß ſein urſprünglicher Glanz durchſcheint, die Maſſe veredelt und der Werth derſelben erhöhet wird. Nach Hegel dagegen iſt die Moral nichts weiter als eine Naturgeſchichte der abſoluten Vernunft, wie dieſe, nachdem ſie ſich erſt zur Natur entäußert hat, nun auch im endlichen Geiſte ſich offenbart; aber nicht aus Freiheit, ſondern durch die Nothwendigkeit der eigenen immanenten Dialectik getrieben, um durch eine Reihe von Verwandlungen und Maskeraden zuletzt, nachdem ſie den Rauſch ausgeſchlafen, und er ſelbſt nennt ja das Wahre „einen bacchantiſchen Taumel, an welchem kein Glied nicht trunken iſt *),“ in der Philoſophie denkend ſich wiederzufinden, zu ſich ſelbſt zurückzukehren. Damit erhalten wir aber nur eine Spinoziſtiſche Moral, nach welcher alle unſere Gedanken und Handlungen nur die nothwendige Folge der abſoluten Kraftthätigkeit der göttlichen Attribute ſind, in wiefern dieſe durch das menſchliche Daſeyn entwickelt werden, und wir ſelbſt, wie er deſſen auch kein Hehl hat, nichts als der Thon in der Hand des Töpfers, welcher aus derſelben Maſſe Gefäße der Ehre und der Schande verfertiget.

Dieſer Dialectik zu Liebe mußte Erſtens das ganze geſellige Leben eine erkünſtelte, unwahre Stellung erhalten. So

*) Phänomenolog. d. G. Vorr. S. LVI.

zunächſt die Familie. Da die Sittlichkeit von Hegel erklärt wird, als die Idee des Guten realiſirt in dem in ſich reflectirten Willen und in äußerlicher Welt, oder als Identität des Guten und des ſubjectiven Willens, als das lebendige Gute, ſo wird nun die Familie, als das erſte Moment dieſer Verwirklichung des Reichs der Sittlichkeit, nothwendig ſo angeſehen, als ob die ſittlichen Mächte auch wirklich die Individuen regieren, und dieſe das Zeugniß von ihnen geben als von ihrem eigenen Weſen *); was aber in der Wirklichkeit gar nicht ſo iſt. Manche Familien ſind ſehr verdorben und tief geſunken, in anderen ſind es blos einzelne Glieder, nur in ſehr wenigen ſtehen alle Glieder auf einer hohen ſittlichen Stufe: keine aber iſt ganz rein. Ueberhaupt iſt ja das Familienleben kein ſtehender Sumpf, ſondern ein pulſirendes, oscillirendes; und es wird von ſo vielen moraliſchen und phyſiſchen Mächten ergriffen, oft im Innerſten aufgeregt und durch und ſo erſchüttert, daß es in ſittlicher Hinſicht bald ſteigt, bald fällt, bald reiner, bald trüber fließt. Es iſt alſo klar, daß Hegel's Conſtruction oder Manifeſtation des Familienlebens entweder nur eine ideale Zeichnung iſt, welcher die einzelnen Familien nur annähernd nachkommen, was ſie aber nicht ſeyn ſoll, oder daß die Wirklichkeit ihr widerſtreitet.

Daſſelbe wiederholt ſich in einem weiteren Kreiſe in der bürgerlichen Geſellſchaft. Von dieſer heißt es: „Sie bietet in den Gegenſätzen der nach allen Seiten ſich auslaſſenden Befriedigung ihrer Bedürfniſſe, der zufälligen Willkühr und des ſubjectiven Beliebens, ſo wie der durchgängigen Abhängigkeit von äußerer Zufälligkeit und Willkühr, das Schauſpiel eben ſo der Ausſchweifung, des Elends und des beiden gemeinſchaftlichen phyſiſchen und ſittlichen Verderbens dar **)." Iſt dieſes der Fall, ſo ſehe ich nicht ein, wie dieſe Geſellſchaft überhaupt als ſittlich, und wie ſie inſonderheit gegen die Familie als die höhere Stufe der Sittlichkeit gelten kann, oder wie dieſe Gegenſätze dadurch gelöſt werden, und ſich als ſittlich be-

*) S. 39. 154. 156—158.
**) S. 188.

währen können, daß sie in die Allgemeinheit übergehen *). Zwar soll diese Einheit nicht die sittliche Identität seyn, und eben damit nicht die Freiheit, sondern die Nothwendigkeit (§. 186); allein damit schwindet die Grundvoraussetzung des ganzen Systems, daß die bürgerliche Gesellschaft die Verwirklichung der Idee der Freiheit und der Sittlichkeit sey **). Der folgende Abschnitt über das System der Bedürfnisse, die Art der Arbeit, das Vermögen und über die Stände gehört weder in das Naturrecht noch in die Moral, sondern in die Staatswirthschaft und Politik. Der Stände sollen nach dem Begriffe drei seyn, a) der substanzielle Stand (der Landarbeiter); b) der reflectirende oder formelle (der Gewerbe) und c) der allgemeine, der nicht näher genannt wird, aber nach der Encyclopädie §. 527 der Gelehrtenstand ist. Weder die Benennung dieser Stände, noch ihre Folge scheint mir richtig und mit der Dialectik des Systems einstimmig zu seyn. Eine unvermeidliche Folge dieser Dialectik der Macht war es denn auch, daß die objective Wirklichkeit des Rechts nur darein gesetzt wird, daß es theils gewußt wird, theils die Macht der Wirklichkeit hat, zu gelten, und somit positives Recht wird (S. 207): ein Satz, dessen Anwendung fürchterlich seyn könnte, und nach welchem die unmenschlichste Tyrannei sich rechtfertigen ließe. Hierzu muß ich auch die schrankenlose Macht der Polizei rechnen (S. 227. §. 234), was wenigstens so wie es hier ausgedrückt ist, unendliches Unheil stiften könnte.

Am deutlichsten aber manifestirt sich das Verfehlte des Moralsystems in der Dialectik des Staats. Der Staat soll seyn die Wirklichkeit der sittlichen Idee, der sittliche Geist, als

*) S. 190.

**) Ein geschickter Sophist könnte daher aus dieser Dialectik die Sittlichkeit auch der unsittlichsten Gesellschaft wie z. B. der Spitzbubenbande des Cartouche und der sechszehn Classen von Dieben und Gaunern, von den Cambrioleurs, Chevaliers grimpants, S. Donneurs de Bonjours, an bis zu den Escarpes und Riffaudeurs, welche der Schelm Vidocq systematisch geordnet hat, a priori deduziren, und als das Reich der wahren Freiheit geltend machen.

der offenbare, ſich ſelbſt deutliche, ſubſtantielle Wille, der ſich denkt und weiß, und das was er weiß und inſofern er es weiß, vollführt. Auch wird er geradezu der Geiſt genennt, welcher in der Welt ſteht, der göttliche Wille, als gegenwärtiger, ſich zur wirklichen Geſtalt und Organiſation einer Welt entfaltender Geiſt, das an und für ſich Vernünftige *). Daraus wird dann unmittelbar gefolgert, daß der Staat abſoluter unbewegter Selbſtzweck iſt, und dieſer das höchſte Recht gegen die Einzelnen, deren höchſte Pflicht es iſt, Mitglieder des Staats zu ſeyn. Nicht das Intereſſe der Einzelnen als ſolcher iſt, wie in der bürgerlichen Geſellſchaft, der letzte Zweck, ſondern das Individuum hat ſelbſt nur Objectivität, Wahrheit und Sittlichkeit, als es ein Glied deſſelben iſt **).

Es giebt wohl keinen Theil des Hegel'ſchen Syſtems, in welchem der innere Widerſtreit der Ideenlehre und die Unzulänglichkeit der Dialectik auch für den Nicht-Philoſophen ſich deutlicher offenbarte, als dieſes Staatsrecht. Vor allen Dingen möchte man fragen: Von welchem Staate iſt hier eigentlich die Rede? Einen Staat, wie er ſeyn ſoll, zu conſtruiren, davon ſoll die Philoſophie am entfernteſten ſeyn. Es iſt folglich nur von dem wirklichen Staate die Rede, d. h. von der Idee des Staaats, aber nicht von dieſer als von einem blos Subjectiven, ſondern als von der abſoluten Einheit des Begriffs und der Objectivität, der Einheit des Ideellen und Reellen, oder von dem erſcheinenden Staate, inſofern die Erſcheinung das Weſen in der Exiſtenz iſt. Daher der ſchlechteſte Staat, deſſen Realität dem Begriffe am wenigſten entſpricht, inſofern er noch exiſtirt, die Idee iſt, deſſen Individuen noch einem machthabenden Begriffe gehorchen. Würde die Einheit ſeines Begriffs und der Realität aufgelöſt, ſo würde er aufhören zu exiſtiren ***). Anderswo dagegen iſt wieder Erſcheinung diejenige Realität, welche dem Begriffe nicht entſpricht,

*) S. 241. 258. 260.

**) S. 242.

***) Vorr. S. XXI. Encyclop. S. 195. Logik, 1ſten Bds. 2tes Buch. S. 166. 2ter Bd. S. 270. 271.

das blos Subjective, Zufällige, Willkührliche, das nicht die Wahrheit ist. Das Daseyn ist nur zum Theil Wirklichkeit, zum Theil aber Erscheinung, d. i. vorübergehend und bedeutungslos. Und so wird denn auch von der Idee selbst behauptet, daß sie als Objectivität das Moment der Aeußerlichkeit des Begriffs an sich hat, d. h. die Seite der Endlichkeit, Veränderlichkeit und Erscheinung, und daß deshalb der unendliche Reichthum von Formen, Erscheinungen und Gestaltungen, in welche die Idee hervortritt, und dessen Regulirung gar nicht Gegenstand der Philosophie ist, und demnach auch der historische Ursprung des Staats, so wie Alles damit Zusammenhängende die Idee des Staats selbst nicht angeht, in welcher Beziehung die philosophische Betrachtung es nur mit dem Inwendigen von allem diesen, dem gedachten Begriffe zu thun habe *). Hegel's Meinung scheint also diese zu seyn: Die absolute Vernunft oder absolute Idee, die sich früher durch einen Abfall zur Natur entäußerte, dirimirt sich nun auch durch das absolute Urtheil ihrer eigenen Dialectik, d. h. offenbart sich in der Wirklichkeit, in dem Menschengeiste, und diese Offenbarung in der Totalität der einzelnen Individuen, in den kleineren Kreisen der Familien und der bürgerlichen Gesellschaften, aber gedacht als unmittelbar wirklich, als in sich geschlossene Einheit ist der Staat, in der Allgemeinheit aber als höherer Prozeß die Weltgeschichte. Die wahrhafte Vernunft und Freiheit im Staate ist daher nicht die Vernunft und die Freiheit des Individuums, sondern der allgemeine substantielle Wille und die absolute Vernunft selbst, welche die Individuen durchdringt, und sie dialectisch bewegt, es mag nun dieses allgemeine Gesetz von den Einzelnen erkannt und von ihrem Belieben gewollt werden oder nicht **). Dies bestätiget denn die schon oft gemachte Bemerkung, daß die über der Menschheit waltende Macht nicht ein moralisches nach Zwecken handelndes

*) Logik, 2ter Bd. S. 269. 273. Encyclopäd. S. 7. Philosophie des Rechts Vorr. S. XX. und S. 243.

**) S. 242—244.

Weſen iſt, ſondern die logiſche Idee, welche in ihrem ewigen Prozeſſe das menſchliche Daſeyn erzeugend und in ihm lebend als die allgegenwärtige Seele, die einzelnen Individuen als Organe braucht zur Verwirklichung des Reichs der Sittlichkeit in der Geſellſchaft und dem Staate, ſie aber eben ſo wieder fallen läßt, da ihre endliche Subjectivität nur das Zufällige und Bedeutungsloſe iſt, um ſich ſelbſt in ihrer Abſolutheit aus dem Verlorenſeyn in die Zeitlichkeit wiederzufinden.

Nun iſt zwar nicht zu läugnen, daß auch der ſchlechteſte Staat noch die Idee des Staats durchſcheinen läßt; aber deßhalb iſt er nicht, wie Hegel meint, ein entſprechender Ausdruck der Idee, oder gar die Idee ſelbſt *). Und weil die Idee, dieſer Objectivität ungeachtet, ſchlechthin einfach und immateriell ſeyn ſoll **), ſo müßte jeder Staat, da er die Idee entweder gar nicht (und dann wäre er kein Staat) oder ganz in ſich trägt und verwirklichet, dem andern gleich ſeyn, was der Speculation wie der Erfahrung gleich ſehr widerſtreitet. Wie es zwiſchen den Infuſorien, dieſer Morgendämmerung und dem noch ſchlaftrunkenen Erwachen zum Leben, und dem menſchlichen Mikrokosmus, oder zwiſchen der verkrüppelten, monſtröſen Geſtalt des Cretin bis zu den göttlichen Formen des Apollo, und dem Geiſte eines Plato und Leibnitz, einen faſt unendlichen Abſtand giebt, obſchon jene noch zu den Thieren gehören, dieſe menſchlich erzeugt ſind: ſo auch zwiſchen den Staaten und Völkern. Hätte Hegel die Erfahrung zu würdigen gewußt, ſo würde er nicht ſo ſpröde den hiſtoriſchen Urſprung des Staats, als etwas der Idee fremdes, von ſich gewieſen haben ***). Gewiß iſt dieſe Unterſuchung unmittelbar nicht philoſophiſch, aber dennoch für den Philoſophen vom höchſten Intereſſe, weil ſie, wie Hegel ſagt †), „den ungeheueren Ueberſchritt des Innern in das Aeußere, der

*) Logik 2ter Bd. S. 271.
**) Ebendaſ. S. 273.
***) Philoſophie des Rechts S. 242.
†) S. 261.

Einbildung der Vernunft in die Realität, woran die ganze Weltgeschichte gearbeitet hat," darstellt, oder weil sie zeigt, wie die Idee des Staats äußerlich ins Leben tritt, aus einem Kerne sich krystallisirt, und durch ihren eigenen organischen Prozeß nach einer immer vollkommneren Gestalt ringt. Dies durfte von Hegel um so weniger übersehen werden, da er selbst den Staat für das in der Wirklichkeit Erste hält, innerhalb dessen sich „erst die Familie zur bürgerlichen Gesellschaft ausbildet, so daß es die Idee des Staates selbst ist, welche sich in diese beiden Momente dirimirt *)." Zu diesem Mißgriffe konnte er nur durch die scholastische Tendenz seiner Dialectik verleitet werden, welche, um die Erfahrung unbekümmert, alle einzelne Momente blos aus dem innern Begriffe entwickelt, und so an der Geschichte ihre Gegnerin findet; aber eben deßhalb auch nicht den wahren Begriff der Sache festhält, weil die Erfahrung ihr widerstreitet. Daß der Staat in der Wirklichkeit nicht das Erste ist, sieht man ja schon daraus, daß er gar nicht denkbar ist ohne die Vielen in ihm zur Einheit vereinigten, daß ich mir aber gar wohl bürgerliche Gesellschaften und Familien denken kann ohne das Leben im Staate, und daß, wie die Auswanderungen nach Amerika beweisen, Familien von dem Staate sich losreißen und anderswo ansiedeln können, um dort durch allmäliges Anschließen und Verflechten der einzelnen Bedürfnisse, Interessen und Tendenzen einen neuen Staat zu gründen.

Schon Aristoteles hat einen ähnlichen Mißgriff gethan, indem er den Staat als das der Natur nach Erste betrachtet, in Vergleich mit den Familien und den Einzelnen, weil er das Ganze ist, und beim Uebergange des Ganzen auch das einzelne Glied, wie Hand und Fuß stirbt, oder nur dem Namen nach bleibt, wie etwa eine steinerne **). Dies ist nur wahr, wenn

*) S. 240. Diesem widerspricht jedoch S. 348, nach welcher der Uebergang einer Familie, Horde u. s. w. in den Zustand des Staats die formelle Realisirung der Idee in ihm ausmacht.

**) Politic. I. 1.

man einen wirklichen Staat im Verhältniß zu den in ihm lebenden Gesellschaften und Familien ins Auge faßt; verliert aber seine Bedeutung, sobald von der Entstehung eines wirklichen Staats oder von der Gründung eines neuen die Rede ist. Man denke sich, die in den Gebieten Missuri, Arkansas, und in der Nachbarschaft herumstreifenden Indianer Amerika's faßten den Gedanken, sich in einem Staate zu vereinigen, oder es sey die Aufgabe, für einen der jüngsten, noch unreifen Staaten des Nord-Amerikanischen Bundes, etwa für Michigan, eine Constitution zu entwerfen, oder Schulen zu stiften; so erkennt man sogleich, daß der Gedanke Hegel's, dieser kaum entstandene Staat sey schon die Idee selbst als das Subject-Object, die Identität des Idealen und Realen, gar keine Anwendung gestattet, und offenbar unrichtig ist. Dieser kleine Staat verhält sich zu den großen gebildeten Staaten Europas etwa wie eins der niedrigsten Thiere zu dem Menschen. Wie nämlich in den niedrigsten Thieren Alles noch einfach ist, ein einziges Organ die Function mehrerer verrichtet, und erst in den höheren Classen die Organe sich sondern, um in gegliederte Systeme auseinander zu treten; wie damit aber auch neue Organe und mit diesen neue Bedürfnisse hervorbrechen, wodurch das Geschöpf in mannichfaltigere Verhältnisse zu der Außenwelt tritt und eben damit auch das Innere tiefer ergriffen, sich reicher und kräftiger entfaltet, selbst, wie wir im Menschen sehen, bis zum Bösen, bis zum innern Zerfallen mit sich selbst, mit der Welt und mit Gott; so finden wir auch ähnliche Verhältnisse in den Staaten wieder, diesen Individuen in einer höheren Potenz, in einem großartigeren Style. Ein junger Staat aber noch ohne höhere Unterrichtsanstalten ist zwar allerdings ein Staat durch die geschehene Vereinigung der Familien zum Leben im Staate, aber er ist noch lange nicht was er seyn könnte und soll, sein Seyn entspricht der Idee nicht. Wer nun damit umgeht, in ihm z. B. eine Universität zu stiften, der hat das doppelte Bewußtseyn, einmal von der Idee der Wissenschaft und der Nothwendigkeit ihrer Verwirklichung im Staatsleben, und dann das Bewußtseyn, daß

der Staat in ſeinem zeitlichen Seyn, weil ihm die Wiſſenſchaft noch mangelt, ſeiner Idee nicht entſpricht. Man ſieht alſo hieraus, die Idee, mag ſie entſtanden ſeyn, wie ſie will, geht in uns der That voraus, als deren Regulator; ſie iſt das Muſterbild, nach welchem wir arbeiten und zugleich das Maaß, an welches wir unſere Leiſtungen halten, durch welche wir ſie corrigiren und, ſcheinen ſie uns zu weit hinter ihr zurückzubleiben, zu neuen Verſuchen angeſpornt werden, um es beſſer zu machen. Die Hegel'ſche Ideenlehre zeigt ſich uns alſo von dieſer Seite als ganz unhaltbar.

Sie wird aber auch durch das Leben der vollkommneren Staaten widerlegt. Der Staat iſt nämlich nicht etwa blos eine Anſtalt zur Verwirklichung einer einzigen Idee, wie des Rechts, oder eine große Maſchine, obſchon er in dem inneren Spielwerke der in einandergreifenden Springfedern einen kunſtreichen, höchſt verwickelten Maſchinenbau in ſich trägt; ſondern eine Verbindung zur Verwirklichung aller dem Menſchenleben nothwendigen Ideen, in ihrer realen innigen Durchdringung zu einem organiſchen Ganzen. So iſt er ein Bild des Univerſums ſelbſt, eine zweite Weltſchöpfung vom Standpunkte des Menſchen aus, der höchſte, abſolute Zweck des Lebens, weil in ihm alle Zwecke und Intereſſen der Einzelnen ſich begegnen und verſöhnen können. Daher iſt die Staatskunſt zwar die ſchwierigſte, aber auch die höchſte, eine wahrhaft göttliche Kunſt; denn ganze Völker zu beglücken iſt göttlich; dies vielleicht die höchſte Seligkeit, welche eine menſchliche Bruſt erfüllen kann.

Die Idee des Staats trat aber, wie eine jede Idee, anfangs nicht in voller Klarheit ins menſchliche Bewußtſeyn, ſondern mehr in der Form des Gefühls, der Ahndung, bis ſie erſt nach und nach mit der wachſenden Erfahrung verwandelnd ſich läuterte. Mögen die erſten Menſchen immer vollkommener geweſen ſeyn als die ſpäteren Geſchlechter, der Natur der Sache nach aber konnten ſie noch nicht im Staate, ſondern nur im Familienleben vereiniget ſeyn. Als aber die Familien durch Abſenker auseinandertraten, als man für feſte

Wohnsitze sich entschied, und damit das Eigenthum sich fixirte, als die Bedürfnisse sich vervielfältigten, die Interessen und Tendenzen der Einzelnen sich verwickelten und collidirten, der unreine Wille und die Selbstsucht einiger, so wie der Andrang der Naturgewalten die Nothwendigkeit fühlbar machte, sich fester an einander anzuschließen, theils zum gegenseitigen Schutz und der Sicherung des Rechts, theils zur Hülfleistung in jeder gemeinsamen Noth und Gefahr, so wie zur Erzeugung aller der Güter des Lebens, auf denen die Glückseligkeit des Ganzen ruht: da war es die plastische Kraft der Idee des Staats, welche die einzelnen organischen Glieder durchdrang und zu einem höheren Organismus vereinigte.

Wie die vergleichende Anatomie und Physiologie, obgleich zwei der jüngsten, doch zwei der instructivsten Naturwissenschaften sind, so würde auch die vergleichende Staatslehre eine zwar neue, weil es hierzu bis jetzt blos einige Vorarbeiten giebt, aber höchst interessante und lehrreiche Wissenschaft werden. Sie dürfte sich aber nicht blos auf die Verfassung im engeren Sinne beschränken, sondern sie müßte sämtliche Ideen in ihr Gebiet schließen. Aus dieser Vergleichung ergiebt sich, daß a) eine einzige Idee in verschiedenen Staaten sich in den mannichfaltigsten Formen und auf ungleicher Höhe findet. b) dieselbe Idee in demselben Staate in ärmeren und reicheren, mangelhafteren und vollkommneren Formen hervortritt, bald steigt, bald sinkt. Und deßhalb c) in demselben Staate verschiedene Ideen auf ganz ungleicher Höhe neben einander stehen. Man denke nur an die Kunst, und betrachte die Madonnen von dem würdevollen Liebreiz mancher ätherischen Gestalten bis zu den plumpen Formen einer stämmigen Bauerdirne! Wie ungleich ist ihr Kunstwerth! Es ist mithin Thatsache, daß 1) eine Idee eine unendliche Menge von Formen, möglichen Erscheinungsweisen, Verhältnissen und Beziehungen in sich schließt. Daher kann keine einzelne Erscheinung die Idee ganz ausdrücken, nämlich ausschließend, so daß nicht eine zweite, dritte eben so gelungene Darstellung derselben denkbar wäre. 2) daß es in einer Idee Graduntere

schiede giebt, das eine Kunstwerk mehr von der Idee in sich tragen, ein vollkommnerer Abdruck derselben seyn kann als ein anderer. Und 3) daß die Entwicklung der Idee in der Erscheinungswelt nicht ein stetiges Forschreiten von den niederen Stufen zu den höheren ist, sondern öfters ein Rückschritt, ein Verfallen und Verschlechtern. Das Mangelhafte berührt daher nicht die Idee an sich, sondern nur die Erscheinung: die Idee der Madonna enthält immer die Reinheit des Gemüths und das Bewußtseyn des Göttlichen, gesetzt auch, daß die Conception dieser Idee in der Phantasie des Künstlers einen verunreinigenden Zusatz annimmt, oder daß er im Ausdrucke das Beseligende des Gottesbewußtseyns nicht erreicht, das Colorit unwahr, die Zeichnung fehlerhaft ist. Es ist mithin die Hegel'sche Ideenlehre falsch, welche annimmt, die Idee sey die Einheit des Ideellen und Reellen, des Unendlichen und Endlichen, der einzelne Staat, auch der schlechteste, sey die Idee, diese erhalte durch die Objectivität die Seite der Endlichkeit, Veränderlichkeit und Erscheinung, sey aber gleichwohl schlechthin einfach und immateriell. Und dann soll wieder der unendliche Reichthum von Erscheinungen und Gestaltungen der Idee gar nicht Gegenstand der Philosophie seyn *)!

Aus dieser seiner Ideenlehre sind nun hervorgegangen theils gewisse, zwar consequente, aber falsche, dem Staatsleben verderbliche, eines Philosophen unwürdige Lehren, theils innere Widersprüche in der Ideenlehre selbst.

Zu den consequenten, aber unrichtigen Sätzen rechne ich die von der wirklichen Vernünftigkeit der im Staate bestehenden Institutionen, von der Vereinigung und Erhaltung der besonderen Interessen in dem wirklichen Staate, von der Verfassung desselben, als dem schlechthin an und für sich seyenden, das darum als das Göttliche und Beharrende und als über der Sphäre dessen, was gemacht wird, zu betrachten ist; weßhalb jedes Volk die Verfassung habe, die ihm angemessen ist

*) Encyclopädie S. 196. Logik 2ter Bd. S. 273. Philosophie des Rechts Vorr. S. XX.

und für daſſelbe gehört; von dem Wohle des Staats oder des Volks als einer die Majeſtät des Monarchen herunterziehenden Forderung, weßhalb auch nur die Philoſophie dieſe Majeſtät denkend betrachten dürfe, indem jede andere Weiſe der Unterſuchung die Natur der Majeſtät aufhebe; von dem Volke, im Gegenſatze zum Monarchen und der Regierung, als von einer Maſſe, welche nicht weiß was ſie will, und von einer Anſicht des Pöbels, daß die Regierung wohl auch einen böſen oder weniger guten Willen haben könne *).

Dieſe und andere ähnliche Sätze, deren ein Chineſiſcher Philoſoph ſich nicht zu ſchämen brauchte, zeigen recht augenfällig, wohin die conſequente Verfolgung des falſchen Princips von der abſoluten Identität des Denkens und Seyns, und der immanenten Dialectik der abſoluten Vernunft führt. Hiernach könnte der unmenſchlichſte Despotiſmus gerechtfertiget, ja geheiliget werden. So verführeriſch ſie auch ſo ſind, ſo ſchließen ſie doch ein Gift ein, welches nur ein Feind der Fürſten ihnen als heilſam anpreiſen könnte. Es ſind keine Lehren der Weisheit, ſondern Sophismen, nicht des Gemüths und der Geſinnung, des großen Denkers, wie ich gern glaube, ſondern ſeines irregeleiteten Verſtandes, die ſich durch ſich ſelbſt widerlegen.

Der innere Widerſpruch aber liegt in Folgendem. Iſt die Idee die Identität des Idealen und Realen, Subjectiven und Objectiven, und gehört zur Objectivität, oder realen Seite der Idee eine unendliche Mannichfaltigkeit von Formen und Erſcheinungen, ſo kann die Idee nicht einfach und immateriell ſeyn, ſelbſt nicht in ihrer Idealität, da in dieſer doch die Möglichkeit unendlicher Erſcheinungsweiſen gedacht werden muß, weil die Idee außerdem gar nicht in die Erſcheinungen übergehen, in ihnen realiſirt werden könnte. Aus demſelben Grunde dürfen auch die Erſcheinungen nicht für das Zufällige, Willkührliche, Subjective und Unwahre erklärt werden, da auch in ihnen die Idee iſt, durch deren immanente Dia-

*) S. 256. 257. 281. 292. 309.

lectik in ihrer nothwendigen Manifestation, sie das geworden sind, was sie sind. Diese eiserne Lehre zerstört durch ihre unmenschliche Härte die ganze Welt der Ideale, und raubt dem Menschen Alles, was ihn erwärmen und begeistern, im Unglück trösten und aufrichten könnte. Der Unterschied zwischen Wirklichkeit und Erscheinung ist ein erkünsteltes Sophisma. Ist z. B. der Monarch, wie Hegel will, gleichsam die absolute Persönlichkeit selbst, Repräsentant der absoluten Vernunft, der belebende Mittelpunkt des ganzen Staates, der aus sich ohne Gründe, lediglich nach seinem Willen, entscheidet, und an sich selbst gut ist, so gilt dies auch von der Person eines jeden Monarchen, d. i. dem erscheinenden Individuum; und dann überlassen wir es dem Leser selbst, zu untersuchen, wohin das führt. Die bessern, um nicht einmal zu sagen, die besten Fürsten aller Zeiten haben diese Irrlehre factisch durch ihre Handlungen widerlegt. Sie haben erkannt, daß sie als sichtbare Stellvertreter der Gottheit dem höchsten Wesen nicht blos in der Macht, sondern auch in Liebe und Güte ähnlich seyn sollen, daß das Glück ihrer Völker ihr göttlicher Beruf ist; und sie haben diesen zu erfüllen gesucht: sie haben daher die Bedürfnisse und Wünsche ihrer Unterthanen berücksichtiget, und ihren Staaten entweder neue und bessere Verfassungen gegeben, oder in einzelnen Zweigen zeitgemäße, wohlthätige Reformen vorgenommen, und damit die Meinung von der göttlichen Selbstgnügsamkeit des Staats, von der Congruenz desselben mit der Idee durch die That widerlegt.

Bedürfte es endlich außer den bisherigen noch eines Beweisgrundes für das Irrige dieser Lehre, so würde man einen sehr schlagenden darin finden müssen, daß gerade die Lehren und Tendenzen, welche Hegel als pöbelhaft und seicht, oder als rabulistisch, frech und verbrecherisch darzustellen sucht, durch dieselbe Dialectik aus seinen eigenen Principien sich rechtfertigen lassen, wie die von ihm selbst daraus gezogenen entgegengesetzten Folgerungen. Gesetzt die Masse eines Volkes erzwingt etwas von seinem Monarchen, oder es geht so weit, wie die Engländer und Franzosen, daß es durch eine Revolution seinen

legitimen Fürsten absetzt, ihm förmlich den Prozeß macht, ihn hinrichtet, und auf den Ruinen der Monarchie eine Republik errichtet, und daß ein Usurpator dem Namen oder der That nach den Thron besteigt, so ist diese Umwälzung das Product desselben Weltgeistes, welcher die Monarchie gründete, die Verfassung metamorphosirt sich durch ihre eigene immanente Dialectik, die Republik trägt die Idee des Staats eben so in sich, wie die Monarchie, ist sie nur einmal wirklich ins Leben getreten, so ist sie dadurch unmittelbar eben so vernünftig wie diese. Die Fürsten würden sich also sehr täuschen, wenn sie glauben könnten, in diesem Systeme eine philosophische Begründung ihres Rechts zu erhalten.

Und was von der Idee des Staats im Allgemeinen gilt, das muß auch auf die einzelnen in ihm lebenden Ideen seine Anwendung finden, wie auf die Wissenschaft. Die im Staate wirklich geltende Philosophie, sie sey beschaffen wie sie wolle, ist dann die wahre, als das objective Seyn der Idee, nicht ein vermeintes Ideal, das erst realisirt werden soll. Ich sehe dann gar nicht ein, was Hegel mit seiner Polemik will, warum denn sein System, da es doch nur ein einzelnes ist, dem Staate als das Alleinwahre mit Gewalt aufgedrungen werden soll.

Dies war der erste Hauptmangel des Hegel'schen Moralsystems: eine Verschiebung des richtigen Standpunkts und eine daraus hervorgehende erkünstelte, unwahre Stellung des ganzen geselligen Lebens. Ein zweiter wesentlicher Mangel liegt in der höchst flüchtigen Behandlung der Güterlehre: ja streng genommen ist hierzu nicht einmal der Versuch gemacht worden. Es wird zwar auch des Guten als eines Uebergangspunkts in der Dialectik gedacht; aber theils wird das Gute, als das Wesen des Willens in seiner Substantialität und Allgemeinheit, nur in das Denken gesetzt *), so daß sowohl die gute Handlung wegfällt, als der Antheil des Gemüths und Herzens ausgeschlossen wird, gegen welches Hegel überhaupt eine gewisse leidenschaftliche Erbitterung hegt, theils wird die

*) S. 126.

Frage nach dem höchsten Gute und den Zwecken des Lebens gar nicht einmal aufgeworfen, geschweige denn daß von dem Wesen des höchsten Gutes und von den einzelnen Gütern die Rede wäre.

Drittens. Eben so oberflächlich sind die Pflichten und die Tugenden behandelt. Die Wichtigkeit der Pflicht wird wohl anerkannt, jedoch mit Verwerfung des Kantischen Formalismus; die sittlichen Mächte, welche das Leben der Individuen regieren und in diesen als ihren Accidenzen erscheinende Gestalt und Wirklichkeit haben, werden als das Wesen des Geistes hingestellt, als die den Willen des Individuums bindenden Pflichten; aber die ethische Pflichtenlehre ist in dem Systeme selbst nichts als die systematische Entwickelung des Kreises der sittlichen Nothwendigkeit, d. h. die Entwickelung der Verhältnisse, die durch die Idee der Freiheit nothwendig, und daher wirklich in ihrem ganzen Umfange im Staate sind *). Dieser Kreis der sittlichen Nothwendigkeit und Wirklichkeit verläuft nun eben in der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft und in dem Staate. Hierdurch wird aber die Pflicht ihrem Wesen nach zerstört. In der Pflicht nemlich, als dem Ausdrucke des Sittlich-Guten in seiner Verbindlichkeit für das Bewußtseyn des Handelnden, ist es ein wesentliches Moment, daß diese Verbindlichkeit nicht die absolut nothwendig verbindende Macht selbst ist, sondern daß der Handelnde die Freiheit hat, die Pflicht zu erfüllen, aber auch zu übertreten. In der Pflicht liegt blos das Sollen, aber ohne die unmittelbare Nöthigung. Nur in einem ganz reinen, vollkommen guten Menschen würden beide unmittelbar zusammenfallen, das Handeln würde den Character der Naturnothwendigkeit an sich tragen, indem das Sittlich-Gute das ganze Wesen des Handelnden durchdringend und belebend in allen Formen der Tugenden sich entäußerte. So ist es aber nicht in der Erfahrung, und wenn auch in einigen glücklich begabten und himmlisch gesinnten Seelen Pflicht und Tugend

*) S. 130. 157 — 159.

zur andern Natur geworden sind, so sind dafür diejenigen desto zahlreicher, denen die tugendhafte Handlung nur nach schweren Kämpfen gelingt, die durch einen theuer erkauften Sieg sicher gemacht unversehens desto leichter fallen, oder von der Bahn des Guten abgewichen, im Fortgehen sich von ihr immer mehr entfernen. Bei Hegel dagegen ist die Pflicht, als das Sittlich-Nothwendige in der Familie unmittelbar wirklich, dann auf einer höheren Stufe in der bürgerlichen Gesellschaft und dem Staate, d. h. es hört der That nach auf Pflicht zu seyn, und so ist denn in Wahrheit im Verlauf weder von einer Pflicht der Familienglieder, noch der Staatsbeamten, der Gelehrten, oder der Regierung und der Fürsten die Rede. Was von der Pflicht, das gilt auch von der Tugend, welche bei Hegel in einen kleinen Paragraphen (150), wie in einen Winkel versteckt ist, und sich gar nicht recht ans Licht hervorzuwagen scheint. Daher ist denn auch an eine durchgeführte Tugendlehre gar nicht zu denken.

Viertens als ein Mangel muß noch gerügt werden die flüchtige, ja verächtliche Behandlung der bisherigen Moralsysteme, wider die Principien seines eigenen Systems. Hegel behauptet nemlich von seinem Systeme, es sey, wie der Zeit nach das letzte, abschließende, so auch das reichste und concreteste, welches die Principien aller andern als so viele Organe in einem höheren Organismus vereinige, und es stehe daher mit ihnen gar nicht im Streite, außer nur insofern, als das eine oder andere aus diesem Organismus heraustrete, und auf ausschließende, absolute Geltung Anspruch mache. Hieraus ergab sich für sein System die Nothwendigkeit, die bisherigen Systeme durch die Dialectik des Begriffs, an den Stellen, wohin sie der Natur der Sache nach gehören, hervortreten zu lassen, zugleich aber auch die Ungültigkeit ihrer Ansprüche auf ein größeres Gebiet im Reiche des Wissens darzuthun. Keins von beiden ist geschehen. Blos über die Aristotelische Definition von der Tugend, über die Stoa und den Kantischen Formalismus kommen einige kurze und flüchtige Bemerkungen vor ohne tiefer eindringende Kritik, und für den Platonischen Staat

hat er keinen anderen Platz auszumitteln gewußt, als auf der niedrigsten Stufe des Rechts, dem Eigenthume *), woraus denn zur Genüge erhellet, daß ihm die hohe sittliche Tendenz dieses Meisterwerks ganz und gar verborgen geblieben. Wie viel hätte Hegel aus ihm lernen können! **)

Noch ein Moment aber darf in der Philosophie des Rechts nicht übersehen werden, weil es den Geist des ganzen Systems auf eine unzweideutige Weise characterisirt: ich meine den dialectischen Prozeß der Weltgeschichte. Das Element des Daseyns des allgemeinen Geistes, welches in der Kunst Anschauung und Bild, in der Religion Gefühl und Vorstellung, in der Philosophie der reine, freie Gedanke ist, ist, nach Hegel, in der Weltgeschichte die geistige Wirklichkeit in ihrem ganzen Umfange von Innerlichkeit und Aeußerlichkeit, die Verwirklichung des allgemeinen Geistes, der als unbeschränkter Geist der Welt eben so sich hervorbringt, als er es ist, der sein Recht, das allerhöchste an den Volksgeistern in der Weltgeschichte, als dem Weltgerichte ausübt. Die Staaten und Völker werden hiermit, ungeachtet ihres individuellen Bewußtseyns, zugleich zu bewußtlosen Werkzeugen und Gliedern dieses inneren Geschäftes, worin diese Gestalten vergehen, der Weltgeist aber sich den Uebergang in seine nächste höhere Stufe vorbereitet und erarbeitet. Gerechtigkeit und Tugend, Unrecht, Gewalt und Laster, Herrlichkeit des individuellen und des Volkslebens, Selbstständigkeit, Glück und Unglück der Staaten und der Einzelnen haben in der Sphäre der bewußten Wirklichkeit ihre bestimmte Bedeutung und Werth; aber die Weltgeschichte fällt außer diesen Gesichtspunkten. In ihr erhält dasjenige nothwendige Moment der Idee des Weltgeistes, welches gegenwärtig seine Stufe ist, sein absolutes Recht,

*) S. 51.

**) Es muß daher als ein Verdienst Michelet's anerkannt werden, daß er in seinem „Systeme der philosophischen Moral Berlin 1828," den eben gerügten Mangel in dem Systeme seines Meisters hat ergänzen, und die übrigen Systeme richtiger beurtheilen wollen.

und das darin lebende Volk und dessen Thaten erhalten ihre Vollführung und Glück und Ruhm. Die Stufen dieser Entwickelung sind als unmittelbare natürliche Principien vorhanden, wovon aber Einem Volke nur eins zukommt. Das Selbstbewußtseyn eines solchen Volks ist dann der Träger der diesmaligen Entwickelungsstufe des allgemeinen Geistes in seinem Daseyn, es ist für diese Epoche das herrschende. Gegen dieses sein absolutes Recht sind dann die andern Völker rechtlos; sie zählen nicht mehr in der Weltgeschichte. Eben so aber schreitet er über sein jedesmaliges Eigenthum als über eine besondere Stufe hinaus, und übergiebt es dann seinem Zufall und Gericht, so daß selbst das herrschende Volk wenn seine Epoche vorbei ist, und es durch seinen Verfall den Uebergang des Geistes in ein anderes Volk andeutet, zu zählen aufhört *).

Wer irgend noch über den wahren Character der Hegel'schen Dialectik in Zweifel stehen, wer von ihr für die Menschheit etwas Großes erwarten könnte; dem müßte es an diesen Stellen, wo die Maske fällt und das natürliche Gesicht zum Vorschein kommt, wie Schuppen von den Augen fallen. Also darauf ist es abgesehen! Gerechtigkeit und alle Tugenden, Unrecht, Gewalt und Laster, Schuld und Unschuld, Glück und Unglück der Einzelnen und der Staaten haben blos für unsern menschlichen Standpunkt Bedeutung, nicht für den Weltgeist in seinem sich selbst gebährenden Prozesse. Der Weltgeist hat keinen Endzweck außer sich, bei welchem etwa auf das Glück des Einzelnen oder eines Volks, auf Verdienst oder Schuld der Menschen etwas ankomme, sondern er sucht nur sich; nur weil Er auf jeder Stufe seines Prozesses einen Träger seines Bewußtseyns, ein Organ seiner Thätigkeit nöthig hat, greift er aus der Masse der Völker ein einziges heraus, und macht es zur Zuchtruthe der andern, wirft es aber, wenn er es benutzt hat, wie von einer ausgesaugten Frucht die leere Schaale von sich, tritt sein eigenes Kind mit Füßen, und schreitet erbarmungslos über die Leichen

*) S. 344—347. Encyklop. S. 496.

der von ihm Ermordeten, um ein anderes Volk eben so zu mißhandeln. Zu diesem niederschlagenden, das moralische Gefühl empörenden, den Glauben an eine Vorsehung vernichtenden Resultate sehen wir einen großen Geist blos aus Liebe zu seiner Hypothese und durch die vermeinte Consequenz seiner Dialectik getrieben! Wie viel größer, wie unendlich erhebend und wohlthuend ist dagegen das einfache Wort der Schrift, daß die Haare auf unserm Haupte gezählt sind, und wir in der Hand des liebenden Vaters stehen, der die Lilien auf dem Felde kleidet, die Vögel speis't, und ohne dessen Willen kein Sperling vom Dache fällt!

Und wenn nur diese Lehre consequent wäre! Sie ist es aber nicht. Ist es nemlich der Weltgeist, welcher die Volksgeister durchdringend in der Weltgeschichte seine eigene Befreiung und Verwirklichung erstrebt, und jedesmal das Selbstbewußtseyn eines besonderen Volks als Träger der bestimmten Entwickelungsstufe seines Daseyns braucht, so darf nicht blos ein einziges, sondern es muß jedes Volk, auch das roheste, ein bestimmtes Moment in der Naturgeschichte des Weltgeistes bezeichnen, da sie alle Geist von seinem Geiste und Fleisch von seinem Fleische sind, und ich sehe nicht ein, warum er seiner übrigen Kinder, gleich als so vieler Mißgeburten und durch Verbrechen erzeugten Bastarden sich schämt, sie als Schund wegwirft, oder höchstens als nothwendigen Ballast mit sich führt zur Erleichterung seiner Fahrt auf dem großen Weltstrome der Ereignisse.

Eine andere Inconsequenz liegt in der Stellung der Weltgeschichte zur Philosophie. Nach der Philosophie des Rechts *) scheint die Weltgeschichte als die geistige Wirklichkeit in ihrem ganzen Umfange von Innerlichkeit und Aeusserlichkeit das höhere Moment zu seyn, nach der Encyklopädie hingegen **) gehört die Weltgeschichte noch zum endlichen Geiste, die Philosophie aber ist das höchste Moment in der Dialectik des absoluten

*) S. 344.

**) S. 499 ff.

Geistes selbst. Nun ist zwar die Philosophie insofern allerdings das Höchste, als sie das Bewußtseyn über diese Bedeutung der Weltgeschichte ist, und den absoluten Geist in dem Elemente des Denkens erfaßt, allein die Philosophie selbst ist doch wieder nur Ein Moment in dem Leben eines Volks, und folglich auch die ganze Geschichte der Philosophie nur Ein Moment in der Weltgeschichte, dem größeren Ganzen. Hegel freilich mußte die Philosophie zuletzt stellen, weil sie in ihren Anfang zurückkehren sollte.

Ungenügend ist ferner die Ableitung der vier welthistorischen Reiche, des Orientalischen, Griechischen, Römischen und Germanischen, aus den Formen des Bewußtseyns, da das Schema des Systems die Dreiheit ist, hier aber vier Glieder auftreten. Das Verhältniß zwischen der Idee und der Erscheinung ist hiermit ganz umgekehrt worden. Nach dem Schema sollten nur drei epochemachende Reiche seyn, die sich wie Begriff, Urtheil und Schluß verhalten müßten; da es aber deren eben vier giebt, so wird nun das absolute Schema den Erscheinungen unbequemt, um wenigstens einen nothdürftigen Zusammenhang herauszukünsteln. Das Epochemachen dieser vier welthistorischen Reiche wird, wie man aus Allem sieht, blos in die weltliche Macht, in die Gewalt der Waffen gesetzt, denn sonst konnte ja nicht behauptet werden, daß der Weltgeist sein eigenes Gefäß zerbricht, und das nach dem Ablauf seiner Epoche absterbende Volk dem Zufalle und Gerichte übergiebt. Die welthistorische Bedeutung Griechenlands liegt gar nicht in dem äußeren nur zu bald verblichenen Glanze, sondern in den unvergänglichen Geistesblüthen ihrer Genien, deren ungeheuere Wirkung erst dann recht sichtbar wurde, als das weltliche Griechenland längst versunken war, und an denen noch wir uns ergötzen, die noch uns stärken und begeistern. Eben so gelangte nicht das weltliche, sondern das päbstliche Rom zum zweitenmal zur Weltherrschaft, und Italiens ältere und neuere Klassiker, seine Juristen, Maler und Künstler anderer Art stifteten verschiedene Epochen, deren Andenken nie verlöschen wird. Dies durfte von Hegel um so weniger übersehen werden, da

nach seiner eigenen Versicherung die Kunst, die Religion und die Philosophie die Formen des absoluten Geistes sind. Endlich müßte, sollten die vier welthistorischen Reiche den Momenten des Bewußtseyns des Geistes entsprechen, diese Reihe mit den Germanischen Völkern geschlossen werden, mit ihnen die Weltgeschichte zu Ende gehen, eine Ansicht, die zwar bei dem, der durch sein System die Philosophie abzuschließen sucht, eben nicht befremdet, von dem welthistorischen Standpunkte aus aber fast komisch klingt. Und Rußland? Rechnet es Hegel unter die Germanischen Reiche, oder gilt es ihm für eine Null?

So ist also dieses neue System des Rechts und der Moral beschaffen. Es versteht sich übrigens wohl von selbst, daß auch dieses Werk von der Geistesgröße seines Urhebers Zeugniß ablegt. Das Glücklichste scheinen mir die Noten unter dem Texte zu seyn in ihrer geistreichen schlagenden Polemik; sie sind die herabfahrenden Geistesblitze, welche die nahe liegenden Gegenstände beleuchten, während der Prozeß des Gewitters selbst in seiner gewaltigen Bewegung in Dunkel gehüllt ist.

Noch Eins ist übrig, was unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nimmt, der Schlußstein des ganzen kunstreichen Gebäudes: die Philosophie des absoluten Geistes.

Der absolute Geist ist nemlich, nach dem Systeme, eben so wenig in sich seiende, als in sich zurückkehrende und zurückgekehrte Identität, die Eine und allgemeine Substanz, als geistige das Urtheil in sich, und in ein Wissen, für welches sie als solche ist. Die Religion, so kann diese Sphäre heißen, ist eben so sehr als vom Subjecte ausgehend, und in demselben sich befindend, als objectiv von dem absoluten Geiste ausgehend zu betrachten, der als Geist in seiner Gemeinde ist.

Die unmittelbare Gestalt dieses Wissens ist die der Anschauung und Vorstellung des an sich absoluten Geistes als des Ideals, der aus dem Geiste gebornen concreten Gestalt, in welcher die natürliche Unmittelbarkeit nur Zeichen der Idee ist, die Gestalt der Schönheit. Die zweite höhere Stufe ist die geoffenbarte Religion. Es liegt wesentlich im Begriffe der wahrhaften Religion, daß sie von Gott

geoffenbart ist. Denn indem das Wissen, das Princip, wodurch die Substanz Geist ist, als die unendliche für sich seyende Form das Selbstbestimmende ist, ist es schlechthin Manifestiren, der Geist ist nur Geist, insofern er *für* den Geist ist, und in der absoluten Religion ist es der absolute Geist, der sich selbst manifestirt. Der absolute Geist ist dem Inhalte nach der an und für sich seyende Geist der Natur und des Geistes, der Form nach aber ist er zunächst für *die Vorstellung*, welche als Subjectivität des Wissens in ihrer Reflexion den einzelnen Momenten des Inhalts Selbstständigkeit giebt, und sie gegen einander zu Voraussetzungen und auf einander folgenden Erscheinungen macht, zu einem Zusammenhange des Geschehens nach *endlichen Reflexionsbestimmungen*. In diesem Trennen scheidet sich die *Form* von dem *Inhalte*, und in jener die unterschiedenen Momente des Begriffs als besondere Sphären oder Elemente ab, in deren jeder sich der absolute Inhalt darstellt, nemlich als Gott der *Vater* oder *Schöpfer*, als *Sohn* und als *Geist*. Aus diesem Kreislaufe concreter Gestalten der Vorstellung, aber in ihrer auseinander tretenden Selbstständigkeit und zeitlichen Aufeinanderfolge, nimmt sich die Entfaltung der Vermittelung in diesem ihrem letzten Resultate, dem Zusammenschließen des Geistes mit sich selbst, als dem Wahren und dem Wirklichen, in den allgemeinen, einfachen und ewigen Geist zusammen. In dieser Form der Wahrheit ist die Wahrheit der Gegenstand der Philosophie *). Das Verhältniß der Philosophie zur Religion beruht auf dem Unterschiede der Formen des speculativen Denkens von den Formen der Vorstellung und des reflectirenden Verstandes. Der Inhalt der Philosophie und der Religion ist aber derselbe, abgesehen nemlich von dem weiteren Inhalte der äußeren Natur und des endlichen Geistes, was nicht in den Umkreis der Religion fällt. Die Religion ist die Wahrheit *für alle Menschen*, der Glaube explicirt sich in der Form derjenigen Bildung, welche die sonstige des weltlichen Bewußtseyns ist, wodurch aber die

*) Encyklop. S. 499 ff. 512—516.

Wahrheit in die Bestimmungen und Verhältnisse der Endlichkeit überhaupt verfällt, und der religiöse Inhalt in der That zu nichte gemacht wird *).

Noch ausführlicher ist das Wesen der Religion in seinem Verhältnisse zur Philosophie, wie es Hegel sich denkt, in den Vorlesungen über Philosophie der Religion entwickelt worden. Hier heißt es: „der Gegenstand der Religion wie der Philosophie ist Gott, und nichts als Gott und die Explication Gottes. Sie fallen in Eins zusammen, die Philosophie ist in der That selbst Gottesdienst, aber beide sind Gottesdienst auf eigenthümliche Weise. Dadurch unterscheiden sie sich, und diese Unterschiede schienen einigen so groß, daß sie eine Vereinigung beider für unmöglich hielten. Daher die feindliche Stellung der Religion und Philosophie. Allein so war es nicht immer, eine Verbindung derselben findet sich bei den Kirchenvätern und Scholastikern **). Es ist die Ueberzeugung der Zeit, daß die Religion, daß Gott in dem Bewußtseyn des Menschen unmittelbar geoffenbart sey, der Mensch unmittelbar von Gott wisse. Dieser Satz ist auch eine Grundbestimmung der Philosophie. Aber das Princip des unmittelbaren Wissens bleibt nicht bei dieser einfachen Bestimmtheit stehen, sondern tritt polemisch gegen das Erkennen auf, und ist insbesondere gegen das Erkennen und Begreifen Gottes gerichtet: es wird behauptet, daß das Verhältniß zu Gott nur ein unmittelbares ist; d. h. daß man nur wisse, daß Gott ist, nicht was er ist, der Inhalt in der Vorstellung von Gott ist negirt. Die philosophische Idee aber ist, daß Gott Geist ist, d. h. concret, ein sich Manifestirendes, aber für den Geist. Der Geist ist nur insofern Geist, als er für den Geist ist; dies macht den Begriff des Geistes selbst aus ***). Wenn die Vernunftheologie neuerer Zeit behauptet, die Philosophie könne nichts von

*) S. 518.

**) Vorlesungen über die Philos. der Rel. 1r Bd. S. 5. 6.

***) S. 10—12.

Gott erkennen, ſo bleibt dieſer wie der Theologie von Gott nichts über als ein Abſtractum, das höchſte Weſen, ein Vacuum der Abſtraction, des Jenſeits. Die menſchliche Vernunft iſt aber das Göttliche im Menſchen, und der Geiſt, als Geiſt Gottes iſt nicht ein Geiſt jenſeits der Sterne, jenſeits der Welt, ſondern Gott iſt gegenwärtig, und als Geiſt in allen Geiſtern. Die Religion iſt ein Erzeugniß des göttlichen Geiſtes, nicht Erfindung des Menſchen, ſondern des göttlichen Wirkens, Hervorbringens in ihm *).

Die nähere Form dieſes unmittelbaren Bewußtſeyns Gottes wird auch Glaube genannt. Glaube nennt man eine Gewißheit, die theils nicht eine unmittelbare ſinnliche iſt, theils inſofern dieſes Wiſſen auch nicht ein Wiſſen der Nothwendigkeit eines Inhalts iſt. Der wahre Grund des Glaubens iſt aber das Zeugniß des Geiſtes, das Wiſſen des Geiſtes von ſich ſelbſt, und dieſe Gewißheit hat drei Formen, das Gefühl, die Vorſtellung und den Gedanken. Das Gefühl kann den mannichfaltigſten Inhalt haben; es findet ſich im Gefühl der widerſprechendſte Inhalt, das Niederträchtigſte und das Höchſte, Edelſte hat ſeinen Ort darin. Gott hat, wenn er im Gefühl iſt, nichts vor dem Schlechteſten voraus, ſondern es ſproßt die königliche Blume auf demſelben Boden neben dem wucherndſten Unkraut auf. Nicht nur das, was iſt, kommt in unſer Gefühl, nicht blos Reales, Seyendes, ſondern auch Erdichtetes, Erlogenes, alles Gute und alles Schlechte, Gefühl iſt Form für allen möglichen Inhalt. Es iſt das, was der Menſch mit dem Thiere gemein hat, es iſt die thieriſche, ſinnliche Form **).

---

*) S. 21. 24. 25.

**) S. 64—66, 73. 74 und Vorrede zu Hinrichs: Die Religion im innern Verhältniſſe zur Wiſſenſchaft. Heidelberg. 1822, S. XVII—XX, wo mit Beziehung auf Schleiermacher bemerkt wird, daß, wenn die Religion im Menſchen ſich nur auf das Gefühl, und zwar auf das der Abhängigkeit gründet, „der Hund der beſte Chriſt ſeyn würde, denn er trägt dieſes Gefühl am ſtärkſten in ſich; und er hat auch Erlöſungsgefühle, wenn ſeinem Hunger durch einen Knochen Befriedigung wird.“ Wie ſinnreich und artig!

Zur Vorstellung, als der zweiten Form, gehören sinnliche Formen, Gestaltungen, überhaupt Bilder, wie z. B. Sohn Gottes, Erzeugen, Schöpfung der Welt, Zorn Gottes, u. dgl. Die Vorstellung enthält daher schon mehr das, was den Gehalt des Gefühls ausmacht, mehr religiöse Bildung.

Die dritte, höhere Stufe aber ist das Denken. Die Form des Denkens ist die Allgemeinheit, und zwar besteht diese a) in der Auflösung der einfachen Form der Vorstellung, indem in ihm unterschiedene Bestimmungen aufgezeigt werden; b) in dem Bewußtseyn des Widerspruchs der einzelnen Beziehungen und ihrer Auflösung, und c) in der Kategorie der Nothwendigkeit, d. h. in einem Wissen, das schlechterdings Vermittelung fordert und in sich enthält, wie die höhere Vermittelung des Begriffs, der Vernunft. Ich und Gott sind von einander verschieden, aber doch zugleich auf einander bezogen, Eins; die Vermittelung ist daher in einem Dritten gegen das Verschiedene, d. h. sie besteht in einem Schlusse. Hierher gehören die Beweise von dem Daseyn Gottes *). Dies giebt den Uebergang zu dem speculativen Begriffe der Religion. Auf diesem Standpunkte muß man sich von dem Schreckbilde des Gegensatzes des Endlichen und Unendlichen losmachen, so wie überhaupt die Ueberzeugung, daß der Geist nur ein negatives Verhältniß zu Gott habe, die Empfindung, die Andacht und das religiöse Verhalten verdirbt. Der Boden der Religion ist das absolute Bewußtseyn, so, daß Gott aller Inhalt, alle Wahrheit und Wirklichkeit selbst ist. Die Religion ist Beziehung des Geistes auf den absoluten Geist. Dies ist nicht blos ein Verhalten des Geistes zum absoluten Geiste, sondern der absolute Geist selbst ist das Sich-Beziehende auf das, was als Unterschied auf der andern Seite steht, und höher ist so die Religion das Selbstbewußtseyn des absoluten Geistes; Wissen des göttlichen Geistes von sich durch Vermittelung des endlichen Geistes. In der höchsten Idee ist demnach die Religion nicht die Angelegenheit

*) S. 79 ꝛc. 85—88. 90. 94. 95.

eines Menschen, sondern sie ist wesentlich die höchste Bestimmung der absoluten Idee selbst *).

Wir müssen hierbei einen Augenblick stehen bleiben. Um die Kritik nicht allzuweit auszudehnen, bemerke ich über die Kunst nur dies Eine, daß ich nicht glaube, daß nach Hegel's Principien eine wahre Kunstwissenschaft möglich sey. Indem die Kunst als dasjenige Moment in dem Prozesse des absoluten Geistes, Gottes, bestimmt wird, wodurch dieser in concreter Gestalt, als Schönheit, ins natürliche Daseyn tritt, so wird damit das Gebiet der Kunst gleich anfangs blos auf das Göttliche beschränkt, und die mannichfaltigen Sujets des eigentlich Menschlichen davon ausgeschlossen; mir wenigstens ist es unbegreiflich, wie Opern, Symphonieen, und die ganze Kammer-Musik, oder Tragödieen, wie Lear, Romeo und Juleo, u. dgl. aus diesem Prinzip consequent abgeleitet werden, oder vollends wie darin Kunstwerke zweiter, dritter, vierter Größe noch eine Stelle finden können. Hegel selbst scheint das Schwierige seiner Theorie erkannt zu haben, indem er nicht einmal den Versuch einer Ableitung der einzelnen Künste aus jenem Princip versucht hat.

Hegel's Versuch einer Vereinigung der Religion und Philosophie ist an sich selbst gewiß höchst achtungswerth, und verdient wenigstens dieselbe Anerkennung als die ähnlichen früheren Versuche der Kirchenväter und Scholastiker. Nur beweis't dieses freilich noch nichts für die Richtigkeit seines eigenen Versuchs; und es haben sich in diese neue Religionslehre folgende Irrthümer und Mißgriffe eingeschlichen.

Erstens. Ich stimme Hegel'n darin bei, daß das unmittelbare Wissen Gottes in seiner Polemik gegen das Erkennen und Begreifen Gottes, so wie in seiner Antipathie gegen den Organismus der Wissenschaft, etwas sehr Dürftiges und Ohnmächtiges ist, allein ich sehe nur nicht ein, wie daraus die Richtigkeit seiner eigenen speculativen Theologie folgen soll. Wohl konnte Anselm v. Canterbury sagen: „es scheint Nach-

*) S. 122 ꝛc. 126. 128. 129.

lässigkeit zu seyn, das nicht erkennen wollen, was man glaubt," allein daraus folgt doch nicht, daß er oder die übrigen Scholastiker eine tiefere Erkenntniß Gottes besessen haben, als in der Schrift geoffenbart worden. Es beweis't mithin Hegel's Polemik gegen das unmittelbare Wissen und die moderne Vernunfttheologie nichts für die Richtigkeit seines eigenen Systems.

Zweitens verwechselt Hegel den Rationalismus und Supranaturalismus, so wie er überhaupt in seiner Kritik leicht verschiedene Denkweisen unter einander mischt. Der Supranaturalist nemlich, welcher der menschlichen Vernunft die Fähigkeit, Gott aus eigener Kraft zu erkennen, nicht zugesteht, läßt ihr die göttliche Offenbarung zu Hülfe kommen, um ihr die heilbringenden Lehren, die sie sonst nicht würde gefunden haben, mitzutheilen: der Gott des Christenthums aber ist kein Vacuum der Abstraction, kein Jenseits, sondern der allgegenwärtige, das Bewußtseyn der Seinigen belebende Geist. Der Rationalist aber ist auch kein Gotteslängner, sondern im Gegentheil nimmt er an, es sey in der Vernunft durch eine innere, allgemeine Offenbarung ein Gottesbewußtseyn vorhanden, allein dieses sei zugleich das wahre Organ und Kriterium zum Verständniß und zur Würdigung jeder andern Offenbarung. Auf ihn ist mithin jener Vorwurf auch nicht anwendbar; und so kann der Unterschied der philosophischen Idee von dem unmittelbaren Wissen und der nur im Elemente der Vorstellung lebenden Idee nicht darin bestehen, daß Gott in jener nur als Geist, als ein sich Manifestirendes, aber für den Geist gedacht werde. Und unmöglich kann der Begriff des göttlichen Geistes darin bestehen, daß Gott nur insofern Geist ist, als er für den Geist ist *), d. h. für den endlichen, ihn erkennenden. Dann wäre der göttliche Geist nur Product, nichts weiter als ein Spiegelbild, oder ein prachtvoller Regenbogen, der nur so lange besteht, als diese bestimmte Stellung des Bewußtseyns gegen die Natur und das Absolute dauert, mit ihr aber wieder verschwindet. Und dieses selbst wider den Geist des Systems. Es soll nemlich der ab-

*) Vorles. üb. d. Phil. d. Rel. 1r Bd. S. 21. 24. 25.

ſolute Geiſt, wie ihn die Philoſophie am Ende als das Eine unendliche Reſultat erfaßt, zugleich das abſolute Prius aller vorhergegangenen Momente ſeyn; es muß demnach Gott ſchon Geiſt ſeyn, vor dem Erſcheinen des Menſchengeiſtes, oder er iſt gar nicht der abſolute Geiſt, ſondern er wird nur Geiſt, inſofern er im Menſchen zum Bewußtſeyn gelangt.

Drittens. Bei Hegel's heftiger Polemik gegen die Beſchränkung der Erkenntniß Gottes auf das unmittelbare Wiſſen, auf das Gefühl, oder überhaupt, wie er ſich in ſeiner Kraftſprache ausdrückt, auf die Beſcheidenheit des Viehes, möchte man fragen, ob denn nicht die Dünkelweisheit des ſich ſelbſt vergötternden, gottmeiſternden Philoſophen ein viel größeres Uebel ſei, als jene, welche, geht ſie auch zu weit, doch für das Geſchöpf, ſeinem Schöpfer und Herrn gegenüber, ſich beſſer zu ſchicken ſcheint, als dieſe ſelbſtverblendete Aufblähung. Wohl iſt es unverzeihlich, die Erkennbarkeit Gottes hartnäckig zu verneinen, da Gott ſelbſt durch die Schöpfung ſo unendlich liebevoll ſich zu uns herabgelaſſen hat, da er in allen erdenklichen Formen und Sprachen ſich an unſer Gemüth wendet, und uns durch alle Bande ſanfter oder ſtärker an ſich zu ziehen ſucht; aber dies berechtiget uns doch nicht, ihn mit den Geſchöpfen zu vermiſchen, ihm die Majeſtät und Heiligkeit zu rauben, ſo daß er wird wie unſer einer. Zwar ſagt der Apoſtel: in ihm leben, weben und ſind wir, und mit Beziehung auf griechiſche Dichter: wir ſind (ſeines) göttlichen Geſchlechts *); allein er fügt auch unmittelbar hinzu, wir ſollen deshalb nicht meinen, die Gottheit ſei gleich den Bildern durch menſchliche Gedanken gemacht. Ein Gott aber, wie der Hegel'ſche, deſſen Begriff ſich vollkommen entwickeln läßt, der ſo durchſichtig iſt, daß man die Naturgeſchichte deſſelben beſchreiben und erzählen kann, was er vor der Schöpfung war, wie er, durch einen nothwendigen Prozeß ſich in der Schöpfung (welche aber nur ein populärer, kein wiſſenſchaftlicher Ausdruck iſt,) durch einen Abfall von ſich ſelbſt zur Natur entäußernd,

*) Apoſtelg. 17, 28. 29.

dadurch sich selbst verlor, aber durch alle Stufen der Geschöpfe sich hindurcharbeitend im Menschen sich wiederfindet, zu sich selbst kommt, um endlich in der Religion und Philosophie zu sich selbst sagen zu können: Nun bin ich erst Gott: ein solcher Gott ist eben ein solcher Gott, ein papierner, ein Gemächte Hegels, ein goldenes Kalb und Schulgötze. Dabei waltet die große Täuschung vor, als ob die Formeln der Schule, wie Begriff, Urtheil, Schluß, Prozeß, Seyn an sich, für sich, Negation, Vermittelung, unmittelbar, u. dgl. das Wesen Gottes genau erfaßten, welche Formeln man schon deswegen verwerfen müßte, weil sie von Hegel, wie besonders die Phänomenologie d. G. beweis't, auch zur Bezeichnung aller endlichen, unwahren, verschwindenden Verhältnisse gebraucht werden.

Viertens. Schleiermacher's Erklärung der Religion verdiente allerdings einen Tadel, weil sie in der Religion nur das Eine Moment festhält, das Bewußtseyn der Abhängigkeit von dem Unendlichen, und zwar in der unpassenden Formel eines bloßen Gefühls, dagegen das andere eben so nothwendige Moment derselben, die Erhebung des Gemüths über das Endliche, das Vertrauen in die sittliche Weltregierung, und die daraus hervorgehende Kräftigung des Geistes zu allem Guten ganz unbeachtet läßt: allein Hegel verliert sich in das andere Extrem, er potenzirt die Religion so, daß er sie, indem er ihr das Menschliche raubt, ganz zerstört. Es soll nemlich, wissenschaftlich angesehen, die Religion mit der Philosophie ganz in Eins zusammenfallen, der absolute Geist selbst das durch die Religion sich-auf-sich-beziehende seyn, so daß die Religion keine Angelegenheit des Menschen mehr ist, sondern das Selbstbewußtseyn des absoluten Geistes selbst, das Wissen des göttlichen Geistes von sich durch Vermittelung des endlichen Geistes *). Damit wird das Wesen der Religion geradezu aufgehoben. Religion ist und kann ihrem Begriffe nach gar nichts anders seyn, als eine menschliche Angelegenheit, ein Verhältniß des Menschen zu Gott, des Endlichen zum Unendlichen. Nur nach oben kann

*) Vorles. 1r Bd. S. 5. 6. 122, 126—129.

ſich das Gemüth des Religiöſen wenden, nur ein Weſen, das über uns iſt, können wir anbeten, nur einem ſolchen glauben und vertrauen; ſelbſt in den roheſten Formen der Religion ſchimmert noch dieſer Begriff durch, das Sinnliche dient nur zum Symbol einer höheren Macht, an die man ſich, weil ſie nicht ſelbſt erſcheint, nicht unmittelbar wenden kann. Eine Religion Gottes gegen ſich ſelbſt iſt keine, ſie wäre eine Selbſtanbetung, und da der Philoſoph durch den Begriff den ganzen dialectiſchen Prozeß Gottes ſelbſt in ſeiner Gewalt hat, ſo würde er in der Religion auch wieder im Grunde nur ſein eigenes Geſchöpf anbeten.

Wir müſſen aber dieſen Hegel'ſchen Gott noch etwas näher betrachten. In der Logik wird das Wort Gott wohl deßwegen vermieden, weil die logiſche Idee noch nicht der wahre, entwickelte Gott iſt; jedoch ſoll der logiſche Inhalt, als das Syſtem der reinen Vernunft die Darſtellung Gottes ſeyn, wie er in ſeinem ewigen Weſen vor der Erſchaffung der Natur und des endlichen Geiſtes iſt, und bei der Kategorie der Erſcheinung wird, wie Beiſpielsweiſe, angeführt: Gott iſt in ſeinem unmittelbaren Begriffe nicht Geiſt, ſondern unmittelbar iſt er nur die Natur. Oder die Natur iſt nur der innere, nicht als Geiſt wirkliche, und damit nicht der wahrhafte Gott; nur der abſolute Geiſt iſt die wahrhafte Natur Gottes. Es leidet aber wohl nach dem Bisherigen keinen Zweifel: daß die abſolute Idee, als der Schlußſtein der ganzen Logik, die allein unvergängliches Leben und alle Wahrheit, ſo wie der einzige Gegenſtand und Inhalt der Philoſophie iſt, nichts anders als die Gottheit iſt *). Aus der Encyclopädie gehört mithin hierher der ſchon erwogene Abſchnitt von dem abſoluten Geiſte.

Doch dieſe ganze Gotteslehre liegt nunmehr ausführlicher vor uns in den Vorleſungen über die Philoſophie der Religion. Hier ſtoßen wir gleich anfangs auf den

*) Logik Einleitung S. XIII. 2tes Buch S. 211. 2ter Bd. S. 371. 72.

Gedanken: Die Natur Gottes muß sich manifestiren und entwickeln *). Und später heißt es: „Sagt man: Gott hat die Welt erschaffen, so spricht man dies als eine einmal geschehene That aus, die nicht wieder geschieht, als eine Bestimmung, die seyn kann, oder auch nicht, und die nicht zum Begriffe Gottes gehört. Aber Gott ist als Geist wesentlich dies Sich-Offenbaren, er erschafft nicht einmal die Welt, sondern ist der ewige Schöpfer, dies ewige Sich-Offenbaren. Dies ist sein Begriff, seine Bestimmung. Ein Geist, der nicht offenbar ist, ist nicht Geist **). Die Philosophie ist erstlich die logische Idee, die Idee, wie sie im Gedanken ist. Ferner zeigt sie das Absolute (so nennt sie die Idee) in seiner Thätigkeit, in seinen Hervorbringungen, und dies ist der Weg des Absoluten, für sich selbst zu werden, zum Geist, und Gott ist so das Resultat der Philosophie, aber auch das Vorhergehende, ewig Sich-Hervorbringende. Die Natur, der endliche Geist sind Verleiblichungen der Idee, in denen sie noch nicht durchgedrungen ist zu sich selbst, um als absoluter Geist zu seyn ***). Indem die Philosophie zuerst das Logische betrachtet, dann die Entschließung des reinen Denkens zur Natur, und hierauf den endlichen Geist, so führt der Gang der Philosophie darauf, daß von allem diesem das letzte Resultat Gott ist. Das ist dann der Beweis, daß Gott ist. Er ist aber nicht blos Resultat, sondern wie das Letzte, ist er eben so auch das Erste; aber das Wahre ist er nur, sofern er nicht nur der Anfang, sondern auch das Ende ist. Gott ist nur durch diese Bewegung, wodurch das Endliche Moment des göttlichen Lebens wird, lebendiger Gott; denn nur indem er im Ich, als dem sich als endlich aufhebenden, zu sich zurückkehrt, ist er wahrhaft Gott: Ohne Welt ist Gott nicht Gott †).

„Gott ist so das absolute Bestehen, und allein das Bestehen, oder die absolute Substanz, die allein wahrhafte

*) 1ter Bd. S. 16.
**) 2ter Bd. S. 157.
***) 1ter Bd. S. 18.
†) S. 48. 60. 112.

Wirklichkeit." Dies ist allerdings Spinozismus: allein Gott ist eben so auch Geist, der absolute Geist. Die Verunglimpfung der Philosophie geht vornämlich von dieser Seite aus. Man sagt, sie müsse Spinozismus seyn, und wenn sie consequent sey, so sey sie Atheismus, Fatalismus. Verwandt ist der Vorwurf des Pantheismus. Pantheismus heißt im eigentlichen Sinne, Alles, das All, Universum, dieser Complex von allem Existirenden, diese unendlich vielen Dinge seyen Gott, und diese Beschuldigung wird der Philosophie gemacht, sie behaupte, Alles sey Gott. Dieses Factum aber, daß in irgend einer Religion solcher Pantheismus dagewesen, ist vollkommen falsch; es ist nie einem Menschen eingefallen, zu sagen: Alles ist Gott. Der Spinozismus selbst und auch der Orientalische Pantheismus enthält, daß in Allem das Göttliche nur sey das Allgemeine eines Inhalts, das Wesen der Dinge, so, daß dieses aber auch vorgestellt wird als das bestimmte Wesen der Dinge. Die Welt, dies Alles ist gar nicht im Spinozismus, es erscheint wohl, und unser Leben ist, in dieser Existenz zu seyn, aber im philosophischen Sinne hat die Welt gar keine Wirklichkeit, ist gar nicht. Richtiger kann man den Spinozismus als Monotheismus und in Beziehung auf die Welt als Akosmismus bezeichnen, oder noch besser als System der Substantialität. Spinoza definirt Gott nicht als die Einheit Gottes und der Welt, sondern als die Einheit des Denkens und der Ausdehnung (der materiellen Welt) und in dieser Einheit liegt es schon, daß in diesem Systeme die Welt nur als ein Phänomen, dem nicht wirkliche Realität zukommt, bestimmt wird *).

Diese Gotteslehre trägt, außer den schon bemerkten, noch folgende Mängel an sich:

Erstens. Sie unterwirft Gott einem Fatum; denn sie spricht von einer Natur Gottes, welche sich offenbaren muß, und darin ihre nothwendige Bestimmung hat. Schon der

*) S. 50 ꝛc. 54. 2ter Bd. S. 441 ꝛc. Encyclopäd. S. 59. 519 bis zu Ende.

Ausdruck Natur von Gott gebraucht, iſt unſchicklich, er wird es aber noch mehr, wenn Hegel hinzufügt: „Unmittelbar iſt Gott nur die Natur, oder Natur iſt nur der innere, nicht als Geiſt wirkliche Gott," und wenn er von einer nothwendigen Explication Gottes in Form eines Prozeſſes ſpricht, damit er endlich durch den Menſchengeiſt zu ſich ſelbſt kommend, erſt wahrhaft Gott werde. Dies erinnert ſtark an den Zeugungsprozeß der Götter in der Heſiodiſchen Theogonie aus dem Chaos, oder an den Gährungsprozeß in dem chaotiſchen Gemenge göttlicher Kräfte, wovon der naturphiloſophiſche Dichter Schelling in der Abhandlung über die menſchliche Freiheit uns ein Lied geſungen; widerſtreitet aber der wahren Gotteslehre. Sie hebt die Schöpfung auf, als eine freie That Gottes, welche Idee, die das Höchſte der Speculation iſt, allein das Chriſtenthum in ihrer Reinheit feſtgehalten hat. Hegel war nahe daran dieſes zu erkennen, indem er die Idee als Schöpferin der Natur dachte, die ſich entſchließt, ſich frei aus ſich zur Natur zu entlaſſen *), indem er aber Alles in den nothwendigen dialectiſchen Prozeß hineinreißt, verſchwindet dieſer Lichtblick ſogleich wieder, und Alles wird mechaniſch **).

Zweitens: Daß Gott unmittelbar nur die Natur ſey, und dieſe nur der innere Gott, widerſtreitet, abgeſehen davon, daß es an ſich unrichtig iſt, dem ganzen Syſteme. Unmittelbar iſt vielmehr Gott nur die logiſche Idee, der reine Gedanke, ohne irgend eine andere Vorausſetzung; erſt aus der Entäußerung der abſoluten Idee in Raum und Zeit entſpringt die Natur. Und dann begreife ich nicht, wie Hegel ohne den

*) Logik 2ter Bd. S. 25. 400. Encyclopäd. S. 214.

**) Herr Roſenkranz findet (Recenſion von Hegel's Vorleſ. üb. Rel. Berlin. Jahrb. 1833. No. 71) in dieſer abſoluten Nothwendigkeit, wie ſie Hegel in den Vorleſ. 2ter Bd. S. 404. ſchildert, ein grandioſes Pathos; indem aber Hegel ſelbſt in dieſer Stelle dieſe ſubjective Befriedigung mit der Unterwerfung des Griechen unter die Nothwendigkeit vergleicht, ergiebt ſich daraus von ſelbſt, daß der ganze Standpunkt gar kein höherer als der Griechiſche iſt, der abſolute Geiſt iſt das abſolute Fatum, aber idealiſtiſch dargeſtellt.

offenbarſten Widerſpruch die Natur den innern Gott nennen kann, da doch das Weſen der Natur in der Aeußerlichkeit beſtehen ſoll, oder wie ihr Daſeyn, wenn ſie doch der innere Gott iſt, blos Nothwendigkeit und Zufälligkeit, und ein unaufgelöſter Widerſpruch ſeyn kann.

Drittens: Es widerſtreitet der Idee Gottes, daß „Gott nur durch die Bewegung, wodurch er ſich zum Endlichen entſchließt, ſich in Natur und Geiſt offenbart, und endlich durch das Ich in ſich zurückkehrt, lebendiger Gott, abſoluter Geiſt iſt," oder, „daß Gott nur Geiſt, wahrer Gott, für den Geiſt iſt." Abgeſehen davon, daß Gott hier ganz wie ein Menſch gedacht wird, der von einem Zuſtande der Rohheit und Unvollkommenheit anfangend, erſt durch ein Leben in der Zeit, erſt nach vielen wechſelnden Beſtimmungen und Metamorphoſen mit Hülfe anderer, nämlich des endlichen Geiſtes, zu der höheren Stufe des Bewußtſeyns gelangt, und ſeine Beſtimmung erfüllt, ſo wird damit auch der Gedanke eines perſönlichen Gottes, als Schöpfers, ſo wie einer ſittlichen Weltregierung abgeſchnitten und unmöglich gemacht. Iſt nämlich Gott nur Geiſt für den Geiſt, und nur lebendiger Gott in ſeiner nothwendigen Manifeſtation in der Natur und dem endlichen Geiſte, ſo war er vor der Schöpfung weder Geiſt noch Leben, und ſo liegt auch der Grund der Schöpfung gar nicht in einem perſönlichen Weſen, ſondern, wie ſchon bemerkt, in einer chaotiſchen Nacht, einem finſteren blind wirkenden Urgrunde, der noch nicht Gott iſt, aber mit der Zeit, unter günſtigen Umſtänden, Gott werden kann.

Dieſen nothwendigen, das Syſtem zerſtörenden, Folgen ſucht Hegel durch die beiden Schlupfwinkel zu entfliehen, daß a) die Schöpfung ewig ſey, und b) daß Gott wie das Ende ſo auch der Anfang, das abſolut Erſte ſey. Keiner von beiden gewährt Schutz. Iſt die Schöpfung ewig, ſo hat theils die Logik, als eine Darſtellung Gottes in ſeinem ewigen Weſen vor der Schöpfung, ſeinen Sinn, theils fällt dann in der Dreieinigkeit Gott der Vater weg, d. i. Gott in ſeiner Ewigkeit vor Erſchaffung der Welt, und außerhalb der Welt:

folglich kann die Schöpfung nicht ewig seyn. Soll aber Gott, wie er am Ende in der Religion und Philosophie sich manifestirt, der absolute Geist, das absolute Prius aller vorhergegangenen Momente seyn, so kann dieses, nach dem Systeme selbst, aus dem doppelten Grunde unmöglich statt finden, weil Erstens, wie Hegel ausdrücklich versichert, Gott nur Gott ist in der Manifestation im Endlichen und in der Aufhebung des Endlichen, durch die Religion und Philosophie, wodurch er zu sich selbst zurückkehrt, und folglich vor der Schöpfung, wo es noch weder Natur, noch endlichen Geist giebt, auch diese Rückkehr nicht denkbar ist; und zweitens, weil das wahre Ende der Philosophie das Logische ist *), wodurch sie in ihren Anfang zurückkehrt, so daß das Logische nun auch nicht etwa blos das Erste ist für unser Wissen, sondern das Absolut Erste, die sich denkende Idee selbst. Das sieht man auch daraus, daß die logische Idee die Darstellung Gottes in seinem ewigen Wesen vor der Schöpfung seyn soll, und auch die Dreieinigkeitslehre Hegel's es so faßt, Gott aber vor der Schöpfung nothwendig der absolut Erste, hingegen der Gott, der aus der Religion und Philosophie hervorgeht, Resultat, Product ist. Nun soll aber der Gott vor der Schöpfung, der den Prozeß der Natur- und Menschwerdung noch nicht vollendet, noch nicht Geist für den Geist geworden ist, auch nicht der wahre Gott seyn, also ist dieser logische Gott vor der Schöpfung gar nicht Gott, und mithin die Schöpfung gar nicht die freie That Gottes, nicht das Werk eines persönlichen Gottes **).

*) Encyclopäd. S. 533.

**) Hegel scheint sich die Entwicklung Gottes wie die der Pflanze aus dem Saamkorne, oder die des Thiers aus dem Ei zu denken. Das Saamkorn ist der Begriff der Pflanze, die Pflanze an sich; die Entwicklung in der Wurzel, dem Stengel, Blatt u. s. w. das Urtheil derselben, die Negation, die Dialectik des Begriffs; die Frucht der Schluß, die Negation der Negation, wodurch sie im Saamkorn zu sich selbst zurückgeht, sich mit sich zusammenschließt. Das Saamkorn, wie es so in der Frucht erscheint, ist aber Resultat, und zwar

Viertens folgt daraus auch, daß Gott niemals vollkommen wird, weil ſeine Beſtimmung eine unendliche Aufgabe iſt. Iſt nämlich nur der aus ſeiner Entäußerung in der Natur und dem endlichen Geiſte durch Aufhebung des Endlichen in Religion und Philoſophie zu ſich ſelbſt zurückkehrende Gott der wahre Gott, ſo wird er niemals der wahre Gott. Denn indem er das menſchliche Bewußtſeyn in der Form der Religion belebt, iſt er in einigen Gemüthern noch in der Form der Naturreligion und der Religion der Zauberei, in andern in der Form der Religion der Phantaſie, oder der Erhabenheit und Schönheit, und nur im Gemüthe des Chriſten als abſolute Religion gegenwärtig, und wieder unter dieſen nur in einigen Geiſtern in der Form der Philoſophie, und unter den Philoſophen wieder nur in einigen als abſolute, d. i. Hegel'ſche Philoſophie thätig. Das göttliche Bewußtſeyn iſt mithin nicht Ein ungetheiltes, volles, klares Bewußtſeyn, ſondern ein zerſtückeltes, collectives, in verſchiedenen Graden von der thieriſchen Dumpfheit bis zum ſpeculativen Denken zugleich wirkſames. Und da dieſe ganze Schöpfung, dieſe Entäußerung des göttlichen Weſens zur Natur und dem endlichen Geiſte durch den dialectiſchen Prozeß ewig fortdauert, und die Philoſophen, dieſe Silberblicke in dem großen Läuterungsprozeſſe, durch andere weniger edele Stücke und durch grobe Schlacken abgelöſt werden, ſo gelangt auch Gott nie zum vollen, unendlichen Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt, ſondern dies würde nur dann der Fall ſeyn, wenn ſich das Bewußtſeyn aller zum philoſophiſchen Bewußtſeyn verklärte.

Fünftens. Auch die Vertheidigung ſeines Syſtems gegen den Vorwurf des Pantheismus muß ich für mißlungen halten. Definirt man freilich den Pantheismus ſo willkührlich blos nach der Namenerklärung, wie Hegel gethan, ſo iſt es

---

dem Begriffe nach jenem erſten gleich, aber nicht nach der Wirklichkeit, und ſo unmöglich als es iſt, daß dieſes zweite Saamkorn daſſelbe iſt, was das erſte war, ſo unmöglich iſt der aus der Religion und Philoſophie reſultirende Gott derſelbe, welcher die Natur geſchaffen.

allerdings wohl keinem Philosophen eingefallen, einen solchen Pantheismus, nach welchem dieses Papier, diese Feder u. dgl. für Gott gehalten wird, im Ernste zu lehren; dies wäre wirklich absurd. Allein es ist auch keinem Philosophen nur im Traume eingefallen, einem andern Philosophen einen solchen Pantheismus vorzuwerfen; und in der Geschichte der Philosophie nimmt kein Mensch den Pantheismus in diesem albernen Sinne. Sondern der wissenschaftliche Begriff des Pantheismus ist der: daß Gott und die Welt dem Wesen nach Eins sind, oder, daß Gott kein von der Welt verschiedenes, kein überweltliches, oder außerweltliches Wesen ist; angenommen nämlich, daß er sey. Und in diesem Sinne ist das Hegelsche System Pantheismus. Es beginnt im ersten Theile, in der Logik, mit der Idee Gottes, nämlich wie er an sich ist, außer und vor der Welt, im reinen Denken, läßt sodann im zweiten, in der Naturphilosophie, diese absolute Idee sich entäußern, manifestiren in der Natur, sich urtheilen, um endlich im dritten, in der Philosophie des Geistes, durch Negation der Natur sich als Geist, in der Form des Begriffs, wieder zu finden, zu sich selbst zurückzukehren. Hegel gesteht es ausdrücklich, und unsere ganze Darstellung liefert den Beweis dafür, daß alles Endliche, Individuelle, Subjective, Erscheinende, als solches nur Irrthum, Meinung, Willkühr und Vergänglichkeit sey, und nur die absolute Idee das allein Wahre, allein Substanzielle, Wirkliche, Ewige, alle Dinge Belebende und Umgestaltende sey. Diesen Pantheismus kann man daher am schicklichsten den idealistischen, oder logischen nennen, weil das Logische der Anfang und das Ende des Systems ist, die im concreten Inhalte der Natur und des endlichen Geistes bewährte, sich denkende Allgemeinheit *).

Sechstens: Endlich ist auch die Vertheidigung des Spinozismus eine verfehlte. Dabei macht Hegel dem Spinoza zwei ungegründete Vorwürfe, welche eben nicht von einem tiefen Studium desselben zeugen, als ob nämlich Spinoza sich

*) Encyclopädie §. 574.

Gott nur als Subſtanz, nicht aber auch als Geiſt, als Subject, denke, und dann als ob er der Welt das Seyn abſpreche, und ſein Syſtem ein Akosmismus ſey. Beides iſt unrichtig. Dem erſten Vorwurfe liegt die irrige Vorſtellung zum Grunde, als ob die Subſtanz blos etwas Materielles, Todtes, dem Geiſte Entgegengeſetztes ſey, da doch bei Spinoza der Ausdruck Subſtanz blos die abſolute Selbſtſtändigkeit und Selbſtgnügſamkeit Gottes bezeichnen ſollte, im Gegenſatze zu allen andern vermeintlichen Weſen und Mächten. Wie wenig er an eine Ausſchließung des Geiſtes dachte, ſieht man ſchon daraus, daß dieſe Subſtanz unendliche Denkkraft iſt, abſolutes Denken (ens virtute cogitandi infinitum) und daß Gott als Verſtand und Wille und in allen Formen des Geiſtes, indem er in das menſchliche Bewußtſeyn eindringt, in den endlichen Geiſtern ſich entwickelt *). Beim Akosmismus ſcheint Hegel von der Welt die oberflächliche Vorſtellung zu hegen, daß ſie nur das Sinnlich-Wahrnehmbare begreife, da doch die in ihr wirkenden, intelligiblen Kräfte offenbar auch zu ihr gehören, Weltkräfte ſind. Spinoza war ſo weit entfernt, das Seyn der Welt zu läugnen, daß er vielmehr die Natur als gleichbedeutend mit Gott ſetzt **), und ſelbſt von den Erſcheinungen, als ſolchen, welche Hegel für das blos Subjective, Willkührliche, Zufällige, (mithin Geſetzloſe) hält, hat Spinoza eine viel erhabenere Vorſtellung, er erblickt überall, ſelbſt in dem ſcheinbar unbedeutendſten Ereigniſſe, eine Modification des göttlichen Wirkens, die unabänderliche Folge der Actualität eines göttlichen Attributs, und deßhalb iſt es ein bekannter Hauptſatz ſeiner Lehre, daß Alles, was iſt, ewig ſo beſtimmt iſt und gar nicht anders ſeyn kann, als es iſt.

---

*) Ethik S. 79. (edit. Paul.) und S. 87. Mens humana pars est infiniti intellectus Dei, et cum dicimus, mentem humanam hoc vel illud percipere, nihil aliud dicimus, quam quod Deus, quatenus per naturam humanae mentis *explicatur*, hanc vel illam habet ideam.

**) S. 200: „aeternum namque illud et infinitum Ens, quod *Deum seu naturam* appellamus. (S. 206.)

Unsere Leser erkennen hieraus schon zur Gnüge, wie verschieden die Hegel'sche Gotteslehre von der Christlichen ist. Gleichwohl will die Schule dies nicht nur nicht geständig seyn, sondern sie brüstet sich sogar der Einheit ihrer Lehre mit dem Christenthume, Meister und Schüler beeifern sich um die Wette, dieses darzuthun, und Marheinecke hat eine der Idee, dem Gedankengange und den Formeln nach ganz Hegel'sche Gotteslehre für ein System der Christlichen Dogmatik ausgegeben. Hier soll nun die Dreieinigkeit philosophisch explicirt werden, das Christenthum soll nur eine populäre Darstellung dieser speculativen Gotteslehre seyn. Es wird deßhalb zweckmäßig seyn, noch zum Schluß der Offenbarungen des Meisters über die Dreieinigkeit mit einigen Worten zu gedenken.

Die vollendete Religion, worin ihr Begriff realisirt worden, ist nämlich nach Hegel die offenbare, oder Christliche Religion *). In ihrer kindlichen Weise stellt sie die einzelnen Momente in dem Wesen Gottes vor als Vater und Sohn. Dies ist aber nur die Weise der Vorstellung, nicht des Begriffs. Dem Begriffe nach aber ist Gott nur als dreieiniger Gott zu fassen, denn dies ist dasjenige, wodurch die Natur des Geistes explicirt wird **). Die Dreieinigkeit Gottes bezeichnet nicht drei Unterschiede nach äußerlicher Weise, etwa als drei Personen, sondern sie sind das Thun, die entwickelte Lebendigkeit des absoluten Geistes selbst, sein ewiges Leben, die göttliche Geschichte. Diese drei Momente derselben sind nun:

I) Das ewige In- und Bei-sich-Seyn, die Form der Allgemeinheit, die absolute, ewige Idee an und für sich, Gott in seiner Ewigkeit, vor Erschaffung der Welt, außerhalb der Welt, das Element des Gedankens, außer der Zeit, raumlos: das Reich des Vaters. So ist Gott für den endlichen Geist rein nur als Denken, nur für das denkende Subject: er ist nur noch die abstracte Idee. Es ist

*) Vorles. üb. d. Philos. d. Rel. 2ter Bd. S. 151 — 153.

**) 1ter Bd. S. 21. 22.

die rein theoretische Betrachtung, die höchste Ruhe des Denkens, aber zugleich die höchste Thätigkeit, die reine Idee Gottes zu fassen, und sich derselben bewußt zu werden. Gott aber als blos der Vater ist noch nicht das Wahre; er ist vielmehr Anfang und Ende, er ist der ewige Prozeß *).

II) Erschaffung der Welt, die Form der Erscheinung, der Particularisation, das Seyn für Anderes, wodurch er im Elemente der Vorstellung ist, die Welt, die göttliche Geschichte als real, Gott im vollkommenen Daseyn, die beschränkte Gegenwart: das Reich des Sohnes. Dieses Erschaffene, dieses Andersseyn spaltet sich an ihm selbst in diese zwei Seiten, die physische Natur und den endlichen Geist. So wird das Göttliche für den Menschen in äußerlicher Geschichte, Gott gegenwärtig überall. Der Sohn ist ein Anderes als der Vater, aber das Andere ist Gott, hat die ganze Fülle der göttlichen Natur in sich. Dies ist die Erscheinung Gottes im Fleische, die Menschwerdung Gottes. In Christus ist diese Einheit der göttlichen und menschlichen Natur zur Gewißheit gebracht worden, er ist Gottmensch. Christus aber stirbt, Gott stirbt: dies ist der fürchterlichste Gedanke, aber er erhält sich auch eben so in diesem Prozesse, er ist der Tod des Todes, er steht wieder auf zum Leben. So ist diese Geschichte die Explication der göttlichen Natur selbst, die Geschichte Gottes **).

III) Gott ist wesentlich, dies Fremde, dies Besondere, von ihm getrennt Gesetzte sich zu versöhnen, so wie die Idee abgefallen ist von sich, diesen Abfall zu seiner Wahrheit zurückzubringen. Dies ist der Weg, der Prozeß der Versöhnung, wodurch der Geist, was er von sich unterschieden, mit sich geeiniget hat, und so der heilige Geist ist, der Geist in seiner Gemeinde. Dies kann auch genennt werden die Form der Rückkehr aus der Erscheinung in sich selbst, die absolute Einzelheit, der innere Ort, die Gemeinde zunächst in der Welt,

*) 2ter Bd. S. 177 — 181. 184. 185.

**) 2ter Bd. S. 177 — 179. 204. 231. 234. 235. 250. 255.

aber zugleich sich zum Himmel erhebend, ihn auf Erden schon in sich habend, voll Gnade, in der Welt wirksam, präsent, das Bewußtseyn, daß der Mensch an sich mit Gott versöhnt ist, die ewige Liebe. Die Wahrheit der Welt ist nur ihre Idealität, nicht daß sie wahrhaft Wirklichkeit hätte: sie ist dies zu seyn, aber nur ein Ideelles, nicht ein Ewiges an ihm selbst, sondern ein Erschaffenes, ihr Seyn ist nur ein gesetztes. Das Seyn der Welt ist dies: einen Augenblick des Seyns zu haben, aber diese ihre Trennung, Entzweiung von Gott aufzuheben, nur dies zu seyn, zurückzukehren zu ihrem Ursprung, in das Verhältniß des Geistes, der Liebe zu treten. Das Verhältniß des endlichen Geistes zur Natur ist daher nicht ein festes, sondern der endliche Geist muß den Prozeß an ihm selbst durchmachen, er muß manifestiren, daß er göttlichen Geistes ist. Die Natur ist der Schauplatz des endlichen Geistes, nur für den Menschen ist eine Natur. In der Welt ist an sich die Vernunft, weil sie das Ebenbild Gottes ist; aber dies ist nur erst ihr Verborgenes, Innerliches. Das Ebenbild erscheint so als Widerspruch; aber der endliche Geist ist die Auflösung des Widerspruchs. Der Mensch sieht durch die Natur Gott, die Natur ist nur noch die Umhüllung und unwahre Gestaltung. Aber die göttliche Idee als Ein Mensch, vollendet sich erst in der Wirklichkeit, indem sie die vielen Einzelnen zur Einheit des Geistes, zur Gemeinde zurückbringt, und darin als wirkliches, allgemeines Selbstbewußtseyn ist. In der Idee ist somit das Andersseyn des Sohnes ein vorübergehendes, verschwindendes, kein wahrhaftes, wesentliches, bleibendes, absolutes Moment *).

Es kann meine Absicht hier nicht seyn, weder eine Geschichte der Dreieinigkeitslehre in den religiösen Vorstellungen der alten Völker zu geben, noch die Ansichten des Christenthums und das kirchliche System darzustellen, wie sich solches nach und nach aus dem Christenthume entwickelte, mit Hülfe der Speculation verfeinerte, befestigte und abschloß, noch endlich

*) 2ter Bd. S. 177 — 180. 187. 207. 231. 233. 267.

die mannichfaltigen Verſuche aufzuzählen, die von den Philoſophen ſeit dem Plato gemacht worden ſind, die Dreieinigkeit der Philoſophie zu vindiciren, und ihr eine philoſophiſche Bedeutung zu ſichern. Da unſere Vernunft, ſobald ſie es verſucht, dieſes Problem aus eigener Kraft zu löſen, immer ſich genöthiget ſehen wird, entweder, um die Einheit Gottes zu retten, die drei Perſonen aufzugeben, weil ſie dieſe in ihrer Subſtantialität und gleichen Göttlichkeit nicht als Ein ungetheiltes, einfaches Weſen zu denken vermag, oder die Einheit zu opfern, um die Dreiheit zu erhalten; was aber ſowohl ihrem eigenen Weſen, welches Einheit fordert, als auch der Idee des Unendlichen widerſtreitet, welche nur Eine iſt: ſo haben die meiſten Chriſtlichen Philoſophen, ſobald ſie nicht vor dieſem Geheimniß ſcheu und beſcheiden zurücktraten, den Ausweg zu treffen geſucht, daß ſie ſich die drei, den Vater, Sohn und Geiſt, nicht als drei Weſen oder Perſonen dachten, ſondern entweder nur als drei Kräfte Eines und deſſelben Weſens, oder als drei verſchiedene Acte der Einen göttlichen Kraft, beſondere Richtungen und Beziehungen ihrer Thätigkeit theils auf ſich ſelbſt, theils auf die Welt und die einzelnen Geſchöpfe, nach der Analogie des Menſchen, oder irgend eines Dinges, an welchem drei bedeutende Punkte ſich bemerklich machten. So vergleicht ſchon Auguſtinus die Dreieinigkeit mit der Einheit eines Dinges, ſeiner Form und ſeinem Streben, oder im Menſchen mit dem Liebenden, dem Geliebten und der Liebe, oder mit dem Gedächtniß, der Intelligenz und dem Willen *). Luther fand in allen Creaturen eine Anzeigung der heiligen Dreifaltigkeit, nämlich ein Weſen, dann eine Geſtalt und Form, und endlich einen Nutzen und Kraft **), und Jacob Böhm, deſſen Weiſe doch nicht ſo phantaſtiſch und wild geweſen ſeyn muß, wie Hegel meint ***), da ſeine eigene

*) de Trinitate V, 10. IX, 1. X, 11. und de civit. Dei XI, 26.

**) oder in einer Pflanze, 1) Geſtalt und Weſen, 2) Geruch und Geſchmack, und 3) Kraft und Wirkung. Werke 22 Bd. S. 372.

***) Vorleſ. 2ter Bd. S. 203.

Explication der Dreieinigkeit damit viel Aehnliches hat, unterscheidet a) Gott den Vater, als den ewigen Ungrund, den uncreatürlichen Willen, der keines Raumes bedarf; mit der Natur verglichen, ist er wie ein Nichts, und doch Alles, das mysterium magnum; b) den Sohn als die Offenbarung des Vaters, das Licht, wodurch er sich von sich unterscheidet als sein anderes Selbst, (der Spiegel der Weisheit, die Idee,) und c) den Geist, die lebendige Bewegung zwischen dem Vater und dem Sohne, den Geist des Lebens und Formirer aller Dinge in Ewigkeit, wodurch er sich selbst weiß, und die Offenbarung als die seine erkennt. Ohne diese Dreieinigkeit wäre Gott nicht offenbar, sondern ein stilles Nichts, und bliebe sich selbst unerforschlich *). Diesen entsprechen in uns die Kraft unseres Gemüths, das Licht, wodurch wir wissen, und die Reflexion des Lichts auf das Gemüth, wodurch wir uns als Ein verständiges Wesen erkennen; in den Pflanzen die Kraft, woraus der Leib ist, der Saft, und die quellende Kraft, Geruch und Geschmack. Andere dachten dabei an die Dreiheit der logischen Begriffe und Sätze im Urtheile und Schlusse, oder an den musicalischen Dreiklang, oder an die Seiten eines gleichseitigen Triangels u. dgl.

Durch Kant sollte die moralische Deutung der Dreieinigkeit in Gang kommen. Er ordnete die Religion der Moral unter, welche zwar sich selbst genug seyn, aber gleichwohl unvermeidlich zur Religion führen sollte. Ihm ist der Zweck der Welt die Menschheit in ihrer moralischen Vollkommenheit, und diese der eingeborne Sohn Gottes von Ewigkeit, das Wort, in welchem er die Welt geliebt, und der Abglanz seiner Herrlichkeit. Die endliche Bestimmung des Erdenlebens ist daher, daß die natürliche Religion den Sieg erlange über die geoffenbarte, daß sie sich von allen Statuten, welche auf Geschichte beruhen und die Menschen provisorisch vereiniget haben, allmälig losmache, und so reine Vernunftreligion zuletzt

*) vergl. besonders Aurora III. und von den drei Princip. göttl. Wesens.

über alle herrſche, damit Gott ſey Alles in Allem. Die Bibel kann man, da ſie einmal da iſt, fernerhin zum Unterricht beibehalten, aber man braucht nicht daran zu glauben, und wenn das Kind Jüngling und Mann wird, muß es ſich von dem Leitbande der heiligen Ueberlieferung mit ſeinen Anhängſeln losmachen, und was kindiſch iſt, ablegen. Die Auferſtehung und Himmelfahrt Jeſu kann man daher zur Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft nicht benutzen, aber den dreieinigen Gott kann man dennoch verehren, nämlich Gott in einer dreifachen ſpecifiſch verſchiedenen moraliſchen Qualität, als liebenden Vater, als Sohn im Urbilde der Menſchheit (Jeſus), und in der Uebereinſtimmung der Menſchen mit der Bedingung jener Liebe des Wohlgefallens, den heiligen Geiſt; aber ohne ihn in ſo vielfacher Perſönlichkeit anzurufen *).

Der ſcharfe, aber mehr negative und zerſtörende Geiſt, von dem alle Werke Kant's durchdrungen ſind, verläugnet ſich auch in dieſer Darſtellung nicht; und wer das Aufſtreben der theoretiſchen Vernunft zu Gott für Sophiſtik und Grillenfängerei hält, und der Gottheit nur Realität zugeſteht, als Ausſpenderin der Glückſeligkeit, damit wir in einem andern Leben alle unſere Neigungen befriedigen können, der mochte allerdings wohl durch einen intellectuellen Betrug den ganzen Zweck der Schöpfung auf den Menſchen beziehen, und die Menſchheit für den eingebornen Sohn Gottes halten; aber die Frage war dabei nur die: wohin dieſes Alles, conſequent angewendet, am Ende führt, und welches Schickſal dem Chriſtenthume ſelbſt dadurch bereitet wird? Abgeſehen nun davon, daß ich nicht begreife, wie dieſes Reich Gottes in der Vernunftreligion auf Erden je verwirklichet werden kann, wenn die theoretiſche Vernunft, welche doch die Mittel und Wege hierzu auskundſchaften muß, in ihren Ideen eine betrügliche Sophiſtin iſt, und daß nach dieſem Princip die richtige Anſicht der Natur und Ge-

*) Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Königsb. 1793. S. 67 ꝛc. 169. 183. 189. 201. 206. 216.

schichte ganz verschoben wird, scheint mir das, von Kant selbst vielleicht nicht beabsichtigte, aber durch Consequenz nothwendig sich ergebende, traurigste Resultat dieses zu seyn, daß auf die Geburt und das Leben Jesu dunkle Flecken deßwegen geworfen werden, um unser eigenes Ich zum göttlichen Lichte zu verklären, und daß das Positive und Historische des Christenthums immer mehr im Werthe sinkt, und dann auch alles Positive, alle andere Institutionen im Leben der Völker, als Menschensatzungen, dem zerstörenden Principe der Revolutionen und dem unvermeidlichen Untergange blosgestellt werden.

Um das Positive zu retten, versuchte Schelling eine speculative Deutung des Christenthums, worin dieses die höchste Periode in der Weltgeschichte, die der Vorsehung bezeichnet. In ihr kam das wahre Unendliche ins Endliche, in der Person Christi (der also nicht, wie Kant wollte, ein bloßes Urbild ist, das nur in unserer moralischen Vernunft liegt), um es zu versöhnen, der Sohn Gottes ist das Endliche selbst, wie es in der ewigen Anschauung Gottes ist, und welches als ein leidender und den Verhängnissen der Zeit untergeordneter Gott erscheint, der in dem Gipfel seiner Erscheinung, in Christo, die Welt der Endlichkeit schließt, und die der Unendlichkeit, oder der Herrschaft des Geistes eröffnet, des idealen Princips, welches das Endliche zum Unendlichen zurückführt *). Nicht speculativ gefaßt, ist die Dreieinigkeit ohne Sinn.

Hier schließt sich Hegel an. Das Eigenthümliche seiner Ansicht besteht, nach dem Vorhergehenden, darin, daß Gott nur Gott ist als der Dreieinige, daß aber dabei nicht äußerlich an drei Personen zu denken ist, sondern an drei nothwendige Momente in der Explication oder Geschichte Gottes, welche sich wie Begriff, Urtheil und Schluß verhalten, oder wie der einfache Begriff, der durch Negation bestimmte, und der durch Aufhebung der Negation sich mit sich vermittelnde Begriff. Wir könnten diese Lehre auf eine doppelte Weise prüfen, ein-

*) Vorlesungen üb. die Methode des akad. Studiums. Tübing. 1803. S. 176. 180. 184. 192.

mal als eine rein philosophische, ganz unabhängig vom Christenthume, und sodann in Beziehung auf dasselbe.

Das Erste betreffend, so sehen wir uns im ganzen Systeme vergebens nach einem Beweise dafür um, daß a) Gott nur als dreieiniger Gott zu fassen ist, und b) daß der Begriff dieser drei Momente, des Vaters, Sohnes und Geistes, auch derselbe ist, den uns Hegel davon giebt. Einen Schatten des Beweises könnte man in der Stelle zu finden meinen, wo es heißt: „Es kann nur Eine Methode in allem Wissen geben, denn Methode ist der sich explicirende Begriff, und dieser explicirt sich in drei Momenten, als Begriff an sich, als bestimmter Begriff, und als der aus der Bestimmtheit zu sich selbst kommende, aus der Beschränktheit sich wiederherstellende Begriff *)." Allein damit ist nichts gesagt. Denn eben dafür, daß Begriff und Wesen eines jeden Dinges in diesen drei nothwendigen Momenten bestehe, hat Hegel nirgends einen Beweis gegeben. Allerdings giebt es nur Eine wahre Methode der Wissenschaft, allein diese muß sich nach der Natur der Gegenstände bequemen, nicht aber darf sie a priori den Gegenständen Gesetze vorschreiben, wie sie seyn und sich entwickeln sollen, denn sonst unterwirft sie dieselben der Tortur in dem Bette des Prokrustes, und schneidet entweder ab, was ihr nicht recht ist, oder verrenkt ihnen die gesunden Glieder und mißhandelt sie so lange, bis sie hineinpassen. Wollte man es Hegel'n auch einräumen, was ich nicht thue, daß das Wesen des Denkens „die Thätigkeit sey, sich selbst, um für sich zu seyn, sich gegenüber zu stellen, und in diesem Andern nur bei sich selbst zu seyn **)," so würde doch daraus nur durch einen gewaltigen Sprung gefolgert werden können, daß auch das Wesen eines jeden Dinges in drei diesen Formen entsprechenden Momenten bestehen müsse. Diesen Sprung kann nur derjenige für ein gesetzmäßiges Fortschreiten halten, welcher dieses unser Denken gleichsetzt dem absoluten Denken, und dieses für

*) Vorlesung. 1ter Bd. S. 32.
**) Encyclop. S. 25.

identisch mit dem absoluten Seyn hält, und in ihm das ewige Wesen aller Dinge erblickt. Jenes Verfahren wäre eben so, als wenn jemand daraus, daß von einem jeden Gesichtsobjecte, damit es von uns gesehen werde, Lichtstrahlen in die Organe dringen, welche wir das Auge nennen, und von ihnen modificirt werden müssen, schließen wollte, daß jeder sichtbare Gegenstand auch an sich bestehen müsse, aus einem Moment a = der Hornhaut, einem b = dem Glaskörper u. s. w., was eine ganz eigene Wissenschaft zur Welt bringen würde.

Es darf sodann eine philosophische Dreieinigkeitslehre von der Gottheit nichts Unwürdiges, dem unendlichen Wesen Widerstreitendes aussagen. In diesen Fehler ist aber Hegel augenscheinlich verfallen. Er lehrt: Gott der Vater sey noch nicht das Wahre; sondern dieses werde er erst durch den Prozeß, durch die göttliche Geschichte, wodurch er sich zum Sohn entäußert und durch den heiligen Geist in sich zurückkehrt, d. h. er wird niemals das Wahre, weil diese Rückkehr, da sie durch die Natur und den endlichen Geist bedingt ist, in die Zeit fällt, und, wegen der fortdauernden Schöpfung, niemals vollständig wird. Nicht minder unwürdig ist die Lehre von dem Sohne Gottes. Dieser soll zwar die ganze Fülle der göttlichen Natur in sich tragen, und Gott im vollkommenen Daseyn vergegenwärtigen, allein dieses ist nach den Grundvoraussetzungen des Systems selbst gar nicht möglich, da die Welt, als das Reich des Sohns, aus der Natur, d. i. dem von der Idee abgefallenen, äußerlichen, zufälligen Daseyn, und dem endlichen Geiste, d. i. dem gleichfalls Verschwindenden besteht, und Hegel selbst das Seyn der Welt darein setzt, nur einen Augenblick des Seyns zu haben, und das Seyn des Sohnes selbst kein wahrhaftes, wesentliches, absolutes Moment, sondern nur ein vorübergehendes, verschwindendes seyn soll *). So bleibt als der wahre Gott nur der heilige Geist übrig. Diese Gemeinde der Heiligen sind aber die einzelnen empirischen Subjecte, die im Geiste Gottes sind, und

*) Vorlesungen. 2ter Bd. S. 207. 267.

die reale Gemeinde ist die Kirche, in welcher der Lehrstand diese Wahrheit vorträgt, aber in der Gemeinde selbst ist so immer noch eine Trennung, die göttliche Idee tritt dem Bewußtseyn als Anderes gegenüber, das theils durch Auctorität gegeben, theils in der Andacht sich zu eigen gemacht ist, die göttliche Idee wird nur vorgestellt, nicht geschaut. Es muß daher, damit die Versöhnung wirklich geschieht, die Gemeinde selbst umgewandelt, der Glaube zum Wissen verklärt werden, welche letzte, höchste, wahrhaft vollendende Form die Philosophie ist *). Also darauf ist es abgesehen! Der heilige Geist in der höchsten Potenz, folglich der wahre Gott, ist der Philosoph, und zwar unter diesen wieder nothwendig der größte von allen, Hegel selbst; so daß das ganze Drama den Opern gleicht, wo der Held des Stücks am Ende über den Leichen der Erschlagenen und wie der Indische Schiwa mit einer Ordenskette von Schädeln geschmückt, im Triumphwagen in den Himmel fährt.

Für die Christliche aber kann sich diese philosophische Dreieinigkeitslehre auch nicht ausgeben. Indem Hegel der Christlichen Religion vorwirft, sie stelle die einzelnen Momente in dem Wesen Gottes auf kindliche Weise vor als Vater und Sohn, d. i. in der Weise der Vorstellung, und nicht des Begriffs **), so setzt er entweder voraus, Christus und die Apostel haben selbst noch nicht den Begriff Gottes gehabt, sondern sie sind in dem Gebiete der Vorstellung, also der sinnlichen Formen und Bilder befangen geblieben, oder sie hatten zwar den Begriff davon, kleideten ihn aber in sinnliche Formen, um ihm eine größere Anziehungskraft zu verleihen, und der Mehrheit zugänglicher zu machen. Das Erste, als ob Christus und die Apostel den Begriff Gottes nicht gehabt, wird Hegel nicht behaupten wollen, weil diese Behauptung den Gedanken einschließen würde, daß Christus, als die zweite Person der Christlichen Dreieinigkeit, als der Logos, weder von

*) 2ter Bd. S. 258. 275. 276. 285.
**) 1ter Bd. S. 21. 22.

sich selbst, noch von dem Vater und seinem Verhältniß zu ihm den Begriff gehabt habe; was undenkbar ist. Es bleibt folglich nur das Zweite übrig, die bildliche Einkleidung des Begriffs, die Accommodation an die damalige Bildung der Völker, und der Apostel selbst, dieser auserwählten Rüstzeuge, um den Namen Gottes vor den Heiden, vor den Königen und vor den Kindern von Israel zu tragen *).

Wie soll man sich aber nun diesen Begriff Gottes im Geiste Jesu und der Apostel denken? Nach Hegel ist der wahre Begriff Gottes die Dreieinigkeit und der Begriff dieser drei Momente des göttlichen Wesens ist bedingt durch die wahre Methode, welche, mit der Sache selbst identisch, durch die immanente Dialectik den unendlichen göttlichen Prozeß darstellt, wie er den drei Haupttheilen der Philosophie, der Logik, Naturphilosophie und Geistesphilosophie entsprechend, in der Geistesphilosophie selbst als deren vollendende, ätherische Spitze erscheint. Wer folglich nicht nach dieser Methode philosophirt, der kann auch nicht zum wahren Begriffe Gottes gelangen. Christus und die Apostel konnten also gar nicht den rechten Begriff von Gott haben, weil sie die Hegel'sche Philosophie nicht kannten; oder hatten sie ihn dennoch, so spricht das gegen Hegel, weil es beweist, daß man zur wahren, heilbringenden Erkenntniß Gottes der Hegel'schen Philosophie nicht bedarf. So sehen wir das System abermals in seine eigenen Schlingen verwickelt.

Der Vorwurf ferner, als ob das Christenthum in der Lehre von der Dreieinigkeit sich der sinnlichen Vorstellungen bediene, würde ihm aber doch in Ansehung des heiligen Geistes nicht gemacht werden können, da im Hegel'schen Systeme selbst der Geist ein speculatives Kunstwort ist zur Bezeichnung der höchsten, concretesten Stufe des göttlichen Seyns und Wirkens **). Es blieb also nur das Verhältniß zwischen

*) Apostelg. 9, 15.

**) Das Wort Geist ist in unserer Sprache eben so bildlich und vieldeutig wie πνεῦμα, wie die Wörter Weingeist, geistige Getränke u. a. beweisen.

Vater und Sohn übrig. Dieſes iſt freilich ein bildliches, menſchliches, aber doch mit dem wiſſenſchaftlichen Sinne, daß der Sohn, das zweite Moment in der Entwicklung Gottes, wie ihn Hegel nennt, aus Gott ſtamme, und mit ihm gleichen Weſens ſey. Die Schriftſteller des N. T. kommen aber darin überein, daß ſie entweder, wie Johannes und Paulus, geradezu die Göttlichkeit des Sohns behaupten, nämlich eine Gleichheit dem Weſen nach, und eine Uebertragung dieſes ungetheilten göttlichen Weſens auf ihn vor der Schöpfung der Welt, ſo wie eine Erſcheinung dieſes Sohns Gottes in der Perſon Jeſu Chriſti; oder, daß ſie, wenn ſie auch, wie die übrigen, über dieſes vorweltliche, an ſich ſeyende göttliche Weſen des Sohns ſchweigen, dennoch lehren, a) Gott der Vater habe die Perſon Jeſu Chriſti zum Meſſias auserſehen, d. h. zu dem, durch welchen das Chriſtenthum, dieſe große, univerſelle Inſtitution zur Erziehung und Veredlung des ganzen Menſchengeſchlechts, gegründet werden ſollte. b) Er ſey deßhalb nicht auf natürlichem Wege, ſondern durch göttliche Kraft wunderbar erzeugt worden; und c) der Vater habe ihn zur Erfüllung dieſes großen Berufs mit Gotteskraft ausgerüſtet: er ſey der Sohn Gottes ſchlechthin, im eminenteſten Sinne. Und wenn ſie dabei Gott unter dem Bilde des Vaters der Menſchen vorſtellen, ſo iſt dies freilich auch anthropomorphiſch gedacht, aber doch mit dem dem menſchlichen Gemüthe unendlich wohlthuenden Gedanken, daß Gott nicht blos als Geiſt unſer Innerſtes durchſchaut, ſondern auch ein moraliſches Weſen iſt, welches durch die Schöpfung mit den Menſchen in das reinſte Verhältniß hat treten wollen, ſo daß unſer Leben, unſer Glück von Ewigkeit mit eingerechnet iſt in den unermeßlichen Haushalt des Weltſtaats, ihm darin eine Rolle aufgetragen worden. Dabei nehmen jene Schriftſteller ſämtlich an, daß Gott der Vater ſelbſt der vollkommenſte Geiſt ſey, und verwerfen alle beide Gedanken, als ob er durch das Ausgehen des Sohns und des Geiſtes etwas an Vollkommenheit verloren habe, oder als ob ihm dadurch noch ein Zuwachs an Vollkommenheit werde, ſo wie ſie ihn, obwohl allgegenwärtig durch Kraft,

doch vor jeder Vermischung mit der Welt rein halten, sondern als ein von ihr verschiedenes Wesen, als ihren freien Urheber durch Schöpfung und als ihren allweisen Erhalter denken.

Eine speculative Trinitätslehre, welche ihre Identität mit der Christlichen behauptet, hat demnach folgende beide Aufgaben zu lösen: sie muß erstens die Nothwendigkeit dieser drei Momente, des Vaters, des Sohns, und des heiligen Geistes, in der Gottheit nachweisen, und dann zweitens darthun, daß diese drei im Christenthume in demselben Sinne genommen werden, wie in der Philosophie. Die erste Aufgabe hat Hegel, wie schon bemerkt worden, nicht gelöst: die zweite aber noch viel weniger, weil die Christliche Dreieinigkeit unter den Händen der absoluten Methode eine ganz andere geworden ist, so daß beide nun so gegen einander stehen:

Erstens: Nach dem Christenthume ist Gott der Vater der absolut vollkommene, welcher weder durch die Menschwerdung des Sohns, noch durch das Ausgehen des heiligen Geistes etwas von seiner Vollkommenheit verliert. Nach Hegel dagegen ist Gott der Vater nur noch die abstracte Idee, und so nicht das Wahre, Vollendete, weil er noch nicht in den Prozeß eingegangen, und durch den Geist zu sich selbst zurückgekehrt ist. Er ist mit einem Worte nichts anderes als die logische Idee.

Zweitens: Dem Christenthume ist Gott der Vater ein moralisches, die Welt und die Menschen, als seine Kinder, liebendes Wesen; im Hegel'schen Systeme treten diese Bestimmungen ganz zurück, und damit verschwindet das Erhebende und Beglückende dieser Idee für unser Bewußtseyn. Für diesen Verlust bietet das abstruse Formelwesen in seiner monotonen, Alles nivellirenden Bewegung keinen Ersatz: das religiöse Gemüth wird von ihm abgestoßen.

Drittens: Dem Christenthume ist die Schöpfung die freie That Gottes, über welche eben deßhalb der menschliche Verstand nicht weiter zu grübeln hat: nach Hegel ist die Schöpfung kein wissenschaftlicher Begriff, Gott muß sich offenbaren, damit er prozessualisch seine eigene Geschichte vollziehe.

Viertens. Im Christenthume ist Gott, als die absolut freie Ursache, ein von der Welt verschiedenes Wesen, und welche Fülle von Kraft auch die Welt in sich trage und entwickele; immer bleibt sie das Geschöpf unter der Leitung ihres weisen Urhebers. Nach Hegel dagegen ist Gott ohne die Welt nicht Gott, und die Welt ist nicht ein von ihm selbst verschiedenes Geschöpf, sondern ein wesentliches Moment in der nothwendigen Entwickelung Gottes selbst, durch welches er, um sich zu vollenden, eben so hindurch muß, wie der Embryo Kind und Knabe werden muß, um zum Manne zu reifen.

Fünftens. Den Schriftstellern des N. T. ist der Sohn Gottes die Person Christi, entweder als gleichen Wesens wie der Vater, oder als ein von ihm vor allen geliebter, übernatürlich erzeugter und zur Erfüllung seines einzig großen Berufs mit göttlicher Kraft ausgerüsteter Mensch. Nach Hegel dagegen ist der Sohn das Andersseyn des Vaters, die erschaffene Welt, der Abfall der Idee von sich selbst, wodurch diese in die Erscheinung tritt, und folglich ist, consequent durchgedacht, da dieser Sohn Gottes sein Reich schon mit dem Anfange der Schöpfung gründete, und diese Schöpfung ewig fortdauert, Jesus als diese bestimmte Erscheinung, nur ein einzelnes Moment in dem unendlichen Wesen des Sohns, d. i. der Natur und des endlichen Geistes in ihrer Totalität.

Sechstens. Der heilige Geist ist nach dem N. T. die göttliche, die Gemüther der Apostel und der Gläubigen durchdringende, für das große Werk Jesu begeisternde Kraft, wodurch das Evangelium erhalten, ausgebreitet werden, und die Welt überwinden sollte. Er wird daher immer in genauester Beziehung auf Jesu gedacht, als eine Kraft, die entweder seine eigene göttliche Kraft sey, oder von ihm ausgehe, durch ihn in die Welt trete und in ihr nach seinem Hingange fortwirke. Bei Hegel dagegen ist der Geist ein nothwendiges Moment in der Geschichte Gottes selbst, wodurch das Reich des Sohns als unwahr dargestellt wird, indem der Geist es aufhebt, um es erst dadurch zu seiner Wahrheit zurückzubringen, daß er es mit der Idee, von der es abgefallen, versöhnt. Dieser Geist

ist daher das Wirkende, Belebende und Gestaltende in allen endlichen Geistern, sie mögen vom Christenthume etwas wissen oder nicht.

Man ersieht hieraus, daß die Hegel'sche Dreieinigkeitslehre mit dem Christenthume so wenig identisch ist, daß sie, den Namen abgerechnet, eigentlich mit demselben gar nichts gemein hat. Dies mußte auseinandergesetzt werden, damit nicht der arglose, gutmüthige Leser, von dem Namen und hochfahrenden Phrasen geblendet, Menschensatzung für göttliche Wahrheit nehme.

Noch aber fehlt in dem großen Kreise speculativer Ideen eine einzige, welche mit der Freiheit und dem Glauben an Gott aufs Innigste verbunden, unser ganzes irdisches Daseyn krönt, und als die ätherische Flamme dem gröberen Stoffe sich entwindend nach dem Mittelpunkte einer andern Welt gravitirt. Der Leser erräth wohl, daß ich die Unsterblichkeit meine. Nach den Principien und der Methode des Systems, in welchem die logische Idee das allein Ewige, der Anfang wie das Ende von Allem ist, konnte freilich die Unsterblichkeit der Seele, d. i. die Fortdauer unseres individuellen Wesens nach dem Tode, mit persönlichem Bewußtseyn, nicht wohl eine passende Stelle finden, allein man hätte doch erwarten können, daß Hegel den Muth würde gehabt haben, über dieses Problem sich offen auszusprechen, und zu gestehen, daß er die Unsterblichkeit läugne. Man kann als Unsterblicher handeln, ohne an diese Fortdauer zu glauben, und man kann sie hoffen, aber im Leben sein Herz an das Sterbliche hängen. Gesetzt auch, daß die Fragen nach der Immaterialität der Seele, so wie nach dem Verhältnisse des Leibes und der Seele für ihn kein Interesse hatten *), so waren wir doch berechtiget, von dem großen Lehrer der Menschheit, im Namen dieser Menschheit, eine Erklärung darüber zu fordern, ob er glaube, daß mit dem Zerfallen des Leibes im Tode für uns alles aus sey, oder daß von unserm Selbst noch etwas fortdaure über

*) Encyclopäd. S. 366. 367.

dieſe Lebensſpanne hinaus, und was, und wie dieſe Fortdauer zu denken ſey? Allein davon iſt im ganzen Syſteme auch nicht eine Spur zu finden. Erſt in den nachgelaſſenen Vorleſungen über die Philoſophie der Religion wird gelegentlich bemerkt, „die Unſterblichkeit der Seele dürfe nicht ſo vorgeſtellt werden, als ob ſie erſt ſpäter in Wirklichkeit trete, ſondern ſie ſey gegenwärtige Qualität, für den Geiſt als denkend, rein wiſſend iſt das Allgemeine Gegenſtand; dies iſt die Ewigkeit. Der Menſch iſt nur durch das Erkennen unſterblich, denn nur denkend iſt er keine ſterbliche, thieriſche Seele, ſondern die freie, reine Seele. Das abſtracte Denken iſt die wirkliche, gegenwärtige Unendlichkeit *).“ Wohl wird unſer Geiſt, indem er, das irdiſche Leben überfliegend, das Ewige denkt, gewiſſermaßen ſelbſt ewig, allein dieſes Denken des Ewigen füllt weder unſer ganzes Leben aus, in welchem es nur Moment iſt, noch rettet es uns vor dem Tode, noch iſt es ein allgemein menſchlicher Zuſtand; es bietet mithin gar keine gnügende Antwort auf die in Frage ſtehende Aufgabe dar, ſondern läßt dieſe ganz unberührt. Es verherrlichet blos den Philoſophen in dem Acte des Denkens, ohne Troſt und Erhebung für ſein übriges Leben; die andern vollends bleiben dabei ganz verlaſſen. Der jüngere Mann mochte vielleicht im Bewußtſeyn ſeiner Kraft, über den Glauben an Unſterblichkeit, als über ein Vorurtheil und einen Wahn des Pöbels, ſich hinwegſetzen: aber den Greis und Familienvater Hegel, ſollte nicht dieſen bisweilen in einſamer Selbſtbetrachtung, bei dem ſich aufdrängenden Gedanken einer Trennung von den Seinigen, mitten in den logiſchen Ideen und dem Geſpenſterſpuke ſeines Syſtems ein gewiſſes Grauen ergriffen haben, ſollte nicht der Wunſch und die Sehnſucht nach perſönlicher Fortdauer in ihm erwacht ſeyn? Ich zweifele nicht daran, aber in ſeinen Schriften ſteht nichts davon.

*) 2ter Bd. S. 220. 427.

Schluß.

So hätten wir denn dieſen großen Bau des Meiſters im Innern kennen gelernt. Wie ſehr dieſes Prachtwerk auch durch ſeine Maſſen und koloſſale Höhe imponirt, wie koſtbar auch einzelne Materialien ſind, wie bewunderungswürdig die Kunſt in der Bearbeitung einzelner Parthieen, und wie magiſch die Beleuchtung einzelner Gemächer: das Ganze iſt in einem bizarren Geſchmacke nach wunderlichen Grundſätzen auf lockerem Boden erbauet, die ſchwachen Stützen ſind zwar durch blendende Zierrathen den Augen der Dilettanten entzogen, verrathen ſich aber durch die vorhandenen Riſſe und Senkungen, ſo wie die vielen dunklen labyrinthiſchen Gänge, in denen die Geſpenſter des Mittelalters hauſen, und die Prachtſäle mit ihren hohen nach Norden gerichteten Fenſtern und der Ausſicht auf ein unfruchtbares Feld mit Gräbern den Aufenthalt für die Bewohner zu einem ungeſunden, lebensgefährlichen machen.

Was Hegel gegründet, wird ſeinen Namen in der Geſchichte erhalten, und ihn den Heroen der Wiſſenſchaft anreihen, welche dieſelbe umgeſtaltet und mächtig auf ihre Zeit eingewirkt haben: aber die Philoſophie zu vollenden und für immer abzuſchließen, wie die Schule ſelbſtſchmeichleriſch träumt, wird ihm nie gelingen. Dazu iſt das Syſtem zu abſtrus, es entfernt ſich von dem natürlichen Standpunkte des Menſchen und den in dieſem gültigen Regeln der Wiſſenſchaft allzuweit, und indem es die Philoſophie gar zu ſehr zu ſublimiren ſucht, ſie zu einem göttlichen Wiſſen ſteigert, das Weſen Gottes ſelbſt und deſſen Offenbarung in der Welt in der Form eines Prozeſſes nach einem hierzu eigends ausgedachten Schema conſtruirt, tritt es aus dem Kreiſe menſchlicher Bedürfniſſe heraus, und entzieht die Philoſophie der Region, in welcher ſie allein ihre große Beſtimmung erfüllen, die Wiſſenſchaften leiten kann. Dieſe Sonne unter den Wiſſenſchaften ſoll in geſetzmäßiger Thätigkeit das

irdiſche Leben erregen und erleuchten, ohne deshalb ihre eigene Gravitation nach einem höheren Centrum aufzugeben; ſobald ſie ſich aber von den ihr zugewendeten, und ihr folgenden Sphären des Wiſſens abwendet, um ſich in den Mittelpunkt des All, der eben, weil es unendlich, nirgends iſt, zu ſtürzen, ſo verwandelt ſie ſich in ein kometenartiges Meteor, das, nach andern Geſetzen ſich bewegend, für unſern Planeten ſeine wohlthätige Stellung verliert. Mir ſcheint es nicht, als ob das Syſtem Hegel's nur ſo dauernd und tief in den Gang der Wiſſenſchaften eingreifen werde, als Kant's Lehre, viel weniger, daß es an großartiger, wiederholter Wirkung auf die Welt der Geiſter dem Plato und Ariſtoteles an die Seite zu ſtellen wäre. In den Berliner Jahrbüchern freilich, einer Anſtalt zur Verbreitung der alleinſeligmachenden Weisheit, welche ſehr an die Bekehrung der Proteſtanten in Frankreich durch die Dragoner Ludwigs XIV erinnert *), wuchern junge, namenloſe Kritiker, die das credo feierlich ausgeſprochen haben, wie Unkraut auf, allein es ſcheint doch nicht, als ob dadurch für unſere Geſammt-Literatur bis jetzt ein bedeutendes Reſultat hervorgegangen wäre. Zwar iſt von einigen Schülern das von dem Meiſter mehr Angedeutete weiter ausgeführt und auf einzelne philoſophiſche Diſciplinen angewendet worden, wie z. B. von Hinrichs und Roſenkranz auf Religionsphiloſophie und Aeſthetik **), und auf Aeſthetik insbeſondere ausführlich von Trahndorf, von Michelet und von Henning auf die Ethik und Geſchichte der Philoſophie, in welcher Beziehung ſich Rixner zum Theil anſchließt; aber unter den eigentlichen Theologen ſcheinen noch immer Daub und Marheinecke, denen Ruſt beigetreten iſt, die einzigen Verfechter des Syſtems zu ſeyn, in der Jurisprudenz ſteht Gans iſolirt da; indem Göſchel ſein Beſtreben mehr darauf richtet, das Syſtem durch

*) man ſagt, jedes Gymnaſium in Preußen müſſe ein Exemplar der Jahrbücher auf ſeine Koſten halten.

**) von Roſenkranz auch auf das Ganze der Theologie in der theologiſchen Encyklopädie, Halle 1831.

faßlichere Darstellung zugänglicher zu machen, es zu vertheidigen, so wie dessen Uebereinstimmung mit dem Christenthume darzuthun; und in den Naturwissenschaften ist mir kein namhafter Gelehrter bekannt, welcher eine Anwendung des Systems auf seine Wissenschaft mit einigem Erfolge versucht hätte, ja es ist zweifelhaft, ob nur überhaupt ein durchgeführter Versuch dieser Art gemacht worden ist.

Trügen nicht alle Zeichen, so hat das System bereits seinen Culminationspunkt überschritten. Mit des Meisters eben so gemüthlicher als kräftiger Persönlichkeit haben die Schüler Mittelpunkt und Band verloren; die beschränkten Köpfe unter ihnen werden sich, wie dies von je der Fall war, mit ängstlicher, pedantischer Gewissenhaftigkeit an die Worte des Meisters halten, und noch einige Zeit in dem Nachbeten auswendig gelernter Formeln fortfahren, die kräftigeren Naturen aber gar bald die Lehre in einzelnen Punkten modificiren, verbessern oder verstümmeln, und so werden aus dem Mutterstamme noch einige Absenker und Schößlinge hervortreiben, in denen aber die Zeugungskraft allmälig erlöschen wird. Ja schon kann ein scharfsichtiges Auge unter den Jüngern einige Differenzen wahrnehmen, und mehreren unter ihnen will das System in einzelnen Punkten nicht mehr genügen. Findet man aber in einem System einmal in einer wichtigen reinmenschlichen Angelegenheit die gehoffte Befriedigung nicht, verletzt es unser religiöses oder sittliches Gefühl, fragt man, mit Schiller:

Kann die Wissenschaft nur zum wahren Frieden mich führen,
Nur des Systemes Gebälk stützen das Glück und das Recht?
Muß ich dem Trieb mißtrauen, der leise mich warnt, dem Gesetze,
Das du selber, Natur, mir in den Busen geprägt,
Bis auf die ewige Schrift die Schul' ihr Siegel gedrücket,
Und der Formel Gefäß bindet den flüchtigen Geist?

so wird man auch gar bald abgekühlt, man erblickt nun, da der Zauber zerstört ist, die natürliche Gestalt des Systems mit ihren Flecken und Schwächen, und verfolgt nun entweder seinen eigenen Weg, man wagt es, Ich zu Seyn, und, wie derselbe Dichter sagt, nach dem Höchsten strebend, sich in sich zu voll-

enden, oder man verzweifelt an der Wissenschaft und giebt die Philosophie selbst auf.

Ich nenne hier nur Mußmann, Weiße und Göschel. Der Enthusiasmus, der Herrn Mußmann, diesen jungen aufstrebenden Gelehrten in seiner Preisschrift: de Idealismo, seu philosophia ideali, Berol. 1826. 4. ergriff, und ihn alle speculative Tugenden eines Plato, Aristoteles, Spinoza, Leibnitz, Fichte und Schelling in Hegel in harmonischer Einheit erblicken ließ, ist verflogen, und in seinen späteren Schriften und Recensionen in der Halle'schen Allg. Lit. Z. hat sich schon Manches anders gestaltet; er gesteht, daß die Philosophie mit Hegel noch nicht ihre Vollendung erreicht habe, und daß sie insonderheit in sittlicher und religiöser Hinsicht nicht befriedige. Zugleich bemerkt man in seiner neuesten Schrift: Vorlesungen über das Studium der Wissenschaften und Künste auf der Universität, Halle 1832 mit Vergnügen den Uebergang zu einer einfachen, klaren und ungekünstelten Schreibart.

Herr Prof. Weiße gelangte bereits in der Schrift: über den gegenwärtigen Standpunkt der philosophischen Wissenschaft in besonderer Beziehung auf das System Hegel's, Leipz. 1829, zu der Einsicht, daß man bei den Ergebnissen des Hegel'schen Systems in Beziehung auf die Ansichten über Welt, Geist, Leben, Wissenschaft und Kunst nicht stehen bleiben könne, indem in ihm der natürliche Gesichtskreis der unbefangenen Anschauung von Natur und Welt gewaltsam verrückt sei, daß in ihm die Realität der Freiheit wegfalle, und in der Phänomenologie des Geistes der Zusammenhang der einzelnen Glieder ein gewaltsamer und erzwungener sei. Noch stärker spricht er sich darüber in der späteren Schrift: Ueber das Verhältniß des Publikums zur Philosophie in dem Zeitpunkte von Hegel's Abscheiden, Leipz. 1832 hierüber aus. Er wirft dem System vor, „es verwandele die reiche und blühende Welt in das matte Schattenbild eines metaphysischen Gespenstes, und stelle eine widersinnige Ansicht der Welt und der Wirklichkeit zur Schau [illegible] es verderbe die Gotteslehre und setze an die Stelle der

überschwenglichen Tiefe und Fülle der christlichen Gottheit ein Hohles und Leeres, das Nichts des Begriffs, und indem es die Grundideen der Menschheit ihrer ahnungsreichen Fülle und ihrer dichterisch hohen und blühenden Gestalt entkleide, entziehe es zugleich der empirischen Forschung ihre eigentliche Würde, indem sie ihr das armselige Geschäft anweis't, in der physischen und historischen Aeusserlichkeit die zerrissenen und verrenkten Glieder des absoluten Begriffs, in dessen reinem Besitz sich bereits die Speculation selbst befinde, ins Unendliche aufzusuchen" *). Nach diesen Aeusserungen bleibt mir nur das Eine unbegreiflich, wie Hr. Weiße noch die Ueberzeugung haben konnte, daß Hegel's Logik eine durchaus vollendete Schöpfung sei, bei welcher von einer eigentlichen Kritik gar nicht die Rede seyn kann **), da ja eben, wie gezeigt worden, in der Logik, und in der in ihr ohne Rechtfertigung vorausgesetzten Identität des Denkens und Seyns, so wie in der Scholastischen Tendenz des ganzen Werks, aus dem reinen Seyn, oder dem blos subjectiven Begriffe in der Abstraction von jedem bestimmten Inhalte, den persönlichen Gott, die Schöpfung und die ganze Weltgeschichte abzuleiten, das πρωτον ψευδος und der Quell der ganzen verschrobenen Weltanschauung zu suchen ist. Doch auch in diesem Punkte wird Hr. Weiße bei reiferer Forschung hoffentlich bald zu einer besseren Einsicht gelangen!

Herr Göschel endlich ist eigentlich Jurist, und in der Philosophie nur Dilettant, und da er über seine eigenen philosophischen Producte sich mit Bescheidenheit erklärt, so wird die Kritik zum Theil entwaffnet, und es ist der Billigkeit gemäß, ihn nicht nach der ganzen Strenge der Wissenschaft zu beurtheilen. Indessen verdienen seine Leistungen die Aufmerksamkeit des Publikums, insofern, als er sich ernstlichst bemüht, die Lehre seines Meisters durch eine populäre, naive und treuherzige Darstellung der Mehrheit zugänglicher zu machen, ihre

*) S. 26. 32. 35—37. 44.

**) Ueber den gegenwärtigen Standpunkt der philos. Wissenschaft S. 11.

Einheit mit dem Chriſtenthume darzuthun, die Hinderniſſe ihrer Anerkennung aus dem Wege zu räumen, ſie gegen Angriffe zu vertheidigen, und durch Worte des Friedens ſelbſt ihre Gegner zu verſöhnen und ihr ſo viel als möglich Proſelyten zu erwerben. In dieſem Geiſte ſchrieb er die Aphorismen über Nichtwiſſen und abſolutes Wiſſen im Verhältniſſe zur chriſtlichen Glaubenserkenntniß. Berlin 1829. Die Anerkennung, welche dieſe „in raſcher Folge niedergeſchriebenen Blätter," bei dem Meiſter ſelbſt fanden, der ihm dafür in den Berliner Jahrbüchern dankbar die Hand drückte, ſcheinen in ihm den apoſtoliſchen Eifer erweckt zu haben, weil er uns im vorigen Jahre wieder mit zwei neuen ſchnell auf einander folgenden Schriften beſchenkte, mit dem Monismus des Gedankens. Zur Apologie der gegenwärtigen Philoſophie am Grabe ihres Stifters. Naumburg 1832, und der andern: Hegel und ſeine Zeit; mit Rückſicht auf Göthe. Berlin 1832. Bei allem dem ſieht er ſich doch zu dem Geſtändniſſe genöthiget, daß „das Chriſtenthum die Probe iſt, an der die geheimſten Gedanken der Seele offenbar werden und — zerſchellen, daß das Syſtem ſich nicht entſchieden genug an das Wort Gottes anſchließt, daß es ihm ſelbſt in dem Reiche des reinen Wiſſens mehrmals ſo unkörperlich, ſo geſpenſtiſch und unheimlich zu Muthe geworden, daß er ſich recht ernſtlich nach Perſonen und Geſtalten geſehnt, und dann nirgends anders als bei dem Worte Gottes Zuflucht geſucht und gefunden habe, ja oft durch einen einzigen Bibelſpruch durch Mark und Bein erquickt worden, daß die Formeln des Syſtems roh und todt ſind, u. dgl." *)

An dieſen Worten halte ich Hrn. Göſchel feſt und gründe darauf die Hoffnung einer genaueren Verſtändigung zwiſchen uns. Wer einmal ſo weit gekommen, weſſen religiöſes Gemüth nach einem höheren Troſte verlangt, als den die abſolute Logik zu bieten vermag, der kann nur durch eine ſich ſelbſt betrügende Sophiſtik ſeines irregeleiteten Verſtandes wähnen,

*) Aphorismen S. 21. 113. 115. 191. Vorr. VI. VII.

jenes logiſche Gewebe des abſtracten Begriffs in der Dreiheit ſeiner Momente und umſponnen von allem dem rauhen und widerlichen Formelwerke ſei dem Weſen nach Eins mit dem innerſten Geiſte des Chriſtenthums. Hätte er aber die Stellen des N. T., welche er, um dieſe Einheit darzuthun, citirt, unbefangen in ihrem Zuſammenhange aufgefaßt und dabei die Commentare unſerer beſten Exegeten und Dogmatiker zu Rathe gezogen, ſo würde er gefunden haben, daß ſie einen ganz andern Sinn einſchließen, und jene Speculation ihnen fremd iſt. Aus demſelben tieferen menſchlichen Bedürfniſſe iſt ihm ferner der Argwohn entſprungen, als habe er fremde Lehre wider ihren letzten Sinn und Willen in ſeinen Kreis gezogen, indem er auf die anſprechendere Vorſtellung und Geſtalt dringt *). Die Vorſtellung verwirft aber die Schule, als eine der Wiſſenſchaft unangemeſſene Form, und fordert ſtatt ihrer überall den Begriff in ſeiner immanenten Selbſtbewegung; ſie muß alſo auch Hrn. Göſchel's Verfahren verwerfen. Er iſt in dieſem Punkte mit ſich ſelbſt nicht einig. Während er manchmal ganz populär in gemüthlicher Breite ſpricht, fällt er oft plötzlich wieder in die abſtruſe Technik der Schule zurück, inſonderheit da, wo er ſie gegen die Angriffe anderer zu vertheidigen wagt, wie z. B. gegen den Vorwurf der Scholaſtik, des Pantheismus u. dgl. Da wird er auf einmal kurz, und weiß nichts weiter vorzubringen als ein Paar Formeln des Meiſters, welche den Gegnern ſchon bekannt waren, ohne die Lehre deſſelben durch neue Gründe zu ſtützen. So beruft er ſich, z. B. die Beſchuldigung des Pantheismus abzuweiſen, darauf, daß man nur dann in den Pantheismus verfalle, wenn man von Gott anfange, und daß der Pantheismus blos materialiſtiſch ſei **). Das Syſtem Hegels fange dagegen mit der Abſtraction von allem Gegebenen, mit dem reinen Seyn, dem Nichts an. Allein dieſes, ſo wie Alles, was Herr Göſchel ſonſt noch vorgebracht hat, findet in

*) Aphorismen S. 113—115.

**) Der Monismus des Gedankens S. 36. Hegel und ſeine Zeit S. 115.

der obigen Kritik seine Widerlegung. Nicht auf den Anfang, sondern auf den Kern und objectiven Gehalt einer Lehre kommt es an. Die Logik fängt zwar mit dem reinen Seyn an; allein da Hegel behauptet, daß nicht dieses, sondern der absolute Geist, Gott, objectiv, oder actu das Erste ist, und, wie Herr Göschel es auch wiederholt, der Begriff Anfang, Mittel und Ende ist, und dieser Begriff Gottes sich, wie jeder Begriff, durch den Ternar in drei nothwendigen Momenten explicirt, als Vater, Sohn und Geist, so daß das Endliche selbst ein nothwendiges Moment ist in der Explication oder Geschichte Gottes, wodurch er als Sohn in die Erscheinung tritt, und diese Erscheinung durch den Geist wieder in sich zurücknimmt, mit sich versöhnt, so ist dies eben ein offenkundiger, durch keine Sophistik zu maskirender Pantheismus; und wenn dieses keiner ist, so weiß ich nicht, was noch diesen Namen verdient. Ganz willkührlich beschränkt Herr Göschel den Pantheismus auf den Materialismus. Es giebt auch einen idealen, wie den der Eleaten, oder des Berkeley, und einen logischen des Begriffs, welches der Hegel'sche ist.

Um darzuthun, daß Hegel die Unsterblichkeit der Seele nicht läugne, hat Herr Göschel aus dem ganzen voluminösen Systeme des Meisters nichts weiter aufzubringen vermocht als eine Stelle aus der von dem Meister selbst später aufgegebenen Phänomenologie des Geistes *), wo es heißt: „das abstracte Wesen ist sich entfremdet, hat natürliches Daseyn in der sinnlichen Gegenwart, aber diese erste Entfremdung wird durch die zweite Entfremdung im Tode zurückgenommen; dieser Tod ist daher sein Entstehen als Geist." Diese Stelle, welche nach den Principien und dem ganzen Gedankengange des Systems einen ganz andern Sinn hat, kann nur durch eine despotische Interpretation für den Schatten eines Beweises der Unsterblichkeit angesehen werden. Das abstract im Daseyn sich negirende Wesen ist nichts anders als die logische Idee, oder das reine Seyn, oder die abstracte Welt der Kategorieen, der

*) S. 728 (und 737), Aphorismen S. 108—110.